رضوان السيد

الأمة والجماعة والسلطة

دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي

دار اقرأ

الأمة والجماعة والسلطة

رضوان السيد



الطبعة الأولى

١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

دار اقرأ

بيروت - الرملة البيضاء - سنتر ملكارت التجاري - ص.ب: ١٣٥٨١٨ - هاتف: ٨٠٦٢٥٢

ثبت الموضوعات

تمهيد

مناهج دراسة الفكر السّياسي الاسلامي
«نظرة في منزلة النص في الاسلام»

I

(١) روى المحاسبي[١] (ـ ٢٤٣ هـ) عن الحجّاج عن حمزةَ الزيّات عن أبي مختار الطائي عن ابن أخي الحارث عن الحارث؛ قال؛ دخلتُ المسجدَ فإذا الناسُ قد وقعوا في الأحاديث ـ فأتيتُ علياً رضي الله عنه فقلتُ: يا أمير المؤمنين! إنّ الناس قد وقعوا في الأحاديث. قال: وقد فعلوها؟ قلتُ: نعم! قال: إني سمعْتُ رسولَ الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة. قلتُ: وما المخْرَجُ يا رسولَ الله؟ قال: كتاب الله عزّ وجلّ فيه نبأُ ما كان قبلكم، وخَبَرُ ما بعدكم، وحُكْمُ ما بينكم. هو الفصلُ ليس بالهزْل. مَنْ تركه من جبّارٍ قَصَمَهُ اللهُ، ومَنْ ابتغى الهُدى في غيره أضلّهُ الله. هو حبلُ الله المتين؛ وهو الذكرُ الحكيم؛ وهو الصراطُ المستقيم. هو الذي لا تَزيغُ به الأهواء، ولا تلتبسُ فيه الألْسُن، ولا تشبعُ منه العلماء، ولا يَخْلَقُ عن [طول] الردّ، ولا تنقضي عجائبُهُ. وهو الذي لم تلبَث الجنُّ إذ سَمِعَتْهُ أنْ قالوا: ﴿إنّا سمعْنا قرآناً عَجَباً﴾. من قال به صدق. ومَنْ عمل به أُجِرَ، ومَنْ حكمَ به

---

(١) **فهم القرآن**؛ في: العقل وفهم القرآن؛ قدم له وحقق نصوصه حسين القوتلي. نشر دار الكندي ودار الفكر ببيروت ـ الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧. والرواية في سُنَن الترمذي، رقم ٢٩٠٨، وفضائل القرآن لأبي بكر جعفر بن محمد الفريابي (مخطوطة الظاهرية) ق ١٠ ـ ق ١١، وسنن الدارمي ص ٤٣٥.

عدل، وَمَنْ دعا إليه هُدِيَ إلى صراطٍ مستقيم . . . » .

(٢) وروى أبو عُبيد (ـ ٢٢٤ هـ) قال؛ حدثنا أبو اليقظان عمّار بن محمد الثوري عن أبي إسحاق الهجَري عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود عن النبي (ص) قال [٢]: « إنّ هذا القرآن **مأدُبَةُ الله** فتعلّموا من مأدُبته ما استطعتُم. إنّ هذا القرآن حَبْلُ الله؛ وهو النور المتينُ والشفاءُ النافع. **عصمة لمن تمسَّك به**، ونجاةٌ لمن تبعه. لا عوج فيُقَوَّم، ولا يزيغُ فيُستعتَبُ ولا تنقضي عجائبه، ولا يَخْلَقُ عن كثرة الردّ. فاتلوه؛ فإنَّ الله يأجُرُكم على تلاوته بكلّ حرفٍ عشر حسنات. أما إني لا أقول ألَم؛ ولكنْ ألف عشر ولام عشر وميم عشر ».

(٣) وروى أبو عُبيد [٣] بسنده إلى حطّان بن عبد الله السَدوسي قال؛ قدِمَ علينا جُنْدَب بن عبد الله البصرة (فلمّا أحسّ بقُدوم طلحة والزُّبير وخاف القتالَ خرجَ يُريدُ الحجاز؛ فتبعه قومٌ فجعلوا يقولون: أوصِنا!) فقال: من آستطاع منكم أن لا يجعل في بطنه إلاّ طيّباً فليفعل؛ فإنَّ أول ما يُنْتِنُ من الإنسان بطنه. ومن استطاع منكم ألاّ يحولَ بينه وبين الجنّة بملء كفٍّ من دم آمريءٍ مُسْلِمٍ يُهريقه كأنما يذبح دجَاجةً لا يأتي باباً من أبواب الجنَّة إلاّ حيل بينه وبينه؛ فليفعل! **وعليكم بالقرآن فإنه هُدَى النهار، ونورُ الليل المُظلِم**؛ فآعملوا به على ما كان من جَهدٍ وفاقة. فإنْ عرضَ بلاءٌ فَقَدِّموا أموالكم دون دمائكم. فإنْ تجاوزها البلاءُ فقدِّموا دماءَكم دون دينكم؛ فإنَّ المحروبَ مَنْ حرب دينه، وإنّ المسلوبَ مَنْ سُلِبَ دِينَهُ. إنه لا فَقْرَ بعد الجنّة. ولا عناءَ [٤] بعد النار . . . » .

---

(٢) **فضل القرآن** ومعالمه وأدبه (مخطوطة غوطا) ق ٢ب. ورواية ابن مسعود في فهم القرآن للمحاسبي ص ٢٨٩ و٢٩٦، **وفضائل القرآن** للفريابي ق ٦. وفي سنن الدارمي ص ٤٣١؛ موقوف على عبد الله بن مسعود.

(٣) **فضل القرآن** ق ٥ ب. وما بين الحاصرتين عن فهم القرآن للمحاسبي ص ص ٢٨٨ - ٢٨٩. والأثر عند المحاسبي برواية الحسن البصري عن جندب.

(٤) كذا عند أبي عُبيد والمحاسبي. وربما كانت الكلمة: غناء.

إنّ هذا الكتاب « الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » [٥]؛ النصّ المُوحى؛ و« أحدث الكتب عهداً بالله عزّ وجلّ » [٦] شكّل منذ البداية الأساس لكلّ شيءٍ في الجماعة المتكوِّنة في رحابه. فهو **الفصل**، وهو **الحُكْمُ**، وهو **المأدُبَةُ** والغذاءُ اليوميُّ لهؤلاء الذين التقُّوا حول النبيِّ البَشَر. وإذا كان الأمْرُ كذلك فإنّ أقوالاً من مثل أنه **هُدى النهار ونور الليل المُظلم** لا تعود مجازاً من المجاز بالنسبة للمؤمنين به نصّاً مقدّساً للأمة الجديدة الطالعة على العالم.

كان موقع النبي والمسلمين من النصّ المقدّس واحداً. إنهم جميعاً متلقّون؛ وهم **سُعداء** بأن يكونوا شهود آخر الرسالات، والشهداء على الناس فيما يأتي من زمان [٧]. وانفرد النبي الرسول من بينهم بأنه اصطُفي ليضع الوحْي المتعالي في سياق التاريخ. إنه يؤدّي الرسالة إلى مَنْ أرسل إليهم: الناس؛ فيصِل الإلهي بالبشري لا بشخصه بل بالنصّ الذي انتظم هو في سياقه. هو إذن المؤوِّل والمفسِّر [٨]؛ ولكي يكون كذلك كان لا بُدّ أن يتسق في **الشريعة** كما اتّسقت الشريعة في العالم من خلاله. هذه هي حوارية علاقة الإلهي بالإنساني؛ ذلك أنّ « الحُجَّة حجتان: عيانٌ ظاهر أو خبرٌ قاهر.. والعيانُ والخَبَرُ هما علّةُ الاستدلال وأصله. ومُحالٌ كونُ الفرع مع عدم الأصل، وكونُ الاستدلال مع عدم الدليل . . . » [٨]. فإذا كان الخبر القاهر (النصّ الإلهي = القرآن) هو **حبل الله المتين**؛ فإنّ النبي الرسول موقعه موقع الممكّن **لجماعة المؤمنين** من هذا الحبل؛ موقع المُموضع للمقدَّس في غير المقدَّس؛ في التاريخ [٨أ].

---

(٥) سورة فُصِّلت / ٤٢.

(٦) سنن الدارقطني ٢/٣٨.

(٧) سورة البقرة / ١٤٣: « وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً ».

(٨) **مائية العقل وحقيقة معناه** للحارث بن أسد المحاسبي؛ في: العقل وفهم القرآن، نشر حسين القوتلي، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ٢٣٢.

(٨ أ) انظر عن مفهوم « المقدس » وعلاقته بغير المقدس في التاريخ:
Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen; C. H. Beck. München 1963.

وتُوُفّي رسولُ الله (ص) فشاع الاضطرابُ في **الجماعة السعيدة** التي استشرفت **الإلهيّ المقدَّس** عن طريقه. فقد نسيت الجماعةُ للحظاتٍ بشريةَ المصطفى المتلقي لطول وكمال انخراطه في سياق الشارع؛ فقال عمر «إن رسول الله (ص) لم يمت ولكنْ صعق كما صعق موسى...»(٩). وبيّنت السيدة الطيّبة أمّ أيمن حاضنة الرسول سبب الجَزَع غير العادي لموت النبي فقالت(١٠): «والله لقد علمْتُ أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم سيموت **ولكني إنما أبكي على الوحي إذ انقطع عنّا من السماء...**». لكنّ الرسالة كانت قد أُدّيت، وبقي النصّ للجماعة وفيها. ومن هنا كان قول عمر بعد أن ثاب لرشده في اليوم التالي(١١): «إن يك محمدٌ قد مات فإنّ الله قد جعل بين أظهُركم نوراً تهتدون به: **هذا كتابُ الله فاعتصِموا به تهتدون لِما هدى الله به محمداً** صلّى الله عليه وسلّم».

بقي النصّ الإلهيّ إذن الحقيقة الأساسية في الجماعة. بل إنّ الجماعة لم تكن لتستمرّ بغير النصّ. إنه المسوّغ الوحيد لاستمرارها، وهو الذي يمنحُ وجودَها شرعيته المتعالية. ولقد دار صراعٌ عبر القرون حول **المؤسّسة البديلة**(١٢) التي يمكنُ أن ترث النبيّ في تأويل النصّ: كانت هناك **السلطة الإسلامية الناشئةُ** التي حدّد أبو بكرٍ الخليفة الأولى مهامَّها فسلبها حقّ الادّعاء لوراثة النبوة عندما اعتبر **الجماعة** المرجع والحَكَم(١٢): «إن أحسنْتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوّموني». وقد حاول أمراءُ وحكّامٌ من بعدُ أن يكونوا **المؤسّسة البديلة** فسمّى بعضُهم نفسه «خليفة الله» أو «قَدَر الله» أو «ظلّ الله على الأرض»(١٣)؛ لكنّ التجربة التاريخية **للجماعة** في التواصُل مع النصّ بعد وفاة الرسول أزاحت ذلك كلّه باعتباره عبَثاً

(٩) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/٤٣٤، وطبقات ابن سعد ٢/٢٦٦، وسنن الدارمي ص ٢.

(١٠) طبقات ابن سعد ٨/١٦٤. وقارن بالنص في مسند أحمد ٣/٢١٢.

(١١) المصنف ٥/٤٣٨، وصحيح البخاري (فتح الباري) ١٢/١٦٤.

(١٢) قارن بالفكرة في:
Tilman Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975.

(١٣) قارن عن ذلك دراستي في هذا الكتاب بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية»، ودراستي: السلطة والمعرفة.

من العَبَث؛ بل عدواناً صريحاً على **النصّ** الشائع في الجماعة والمتبلور فيها وحدها فقط (= الإجماع). وكانت الجهةُ الثانية التي حاولت التقاط ما فشلت فيه السلطة(١٤): فئة **القُرّاء**؛ أولئك العلماء بالشريعة؛ الذين تأسّست مكانتُهم في الجماعة الناشئة من منطلق الحرص على تلقّي العلم (تأويل النصّ الموحَى)، ونشره بين الناس. وقد ظلّ الصراعُ يختفي حيناً ويظهر حيناً آخر بين هذين المتنافسَين حتى انفجر ثورةً مسلّحةً عُرفت بثورة ابن الأشعث (٨٢ ـ ٨٤ هـ)؛ أمكن لزعماء القبائل بالأمصار خلالها استخدام **حَمَلة العلم والآثار** باسم أحقّيّتهم في **حَمْل النصّ** في مواجهة السلطة المركزية المدّعية لهذا الحقّ؛ من أجل تحقيق مكاسب آنية. وكانت هزيمة الثورة إيذاناً بضرب دعوى هذه الفئة أو الجهة من جهات المجتمع الإسلامي المتكوّن. وهكذا بقي **النصّ** المتوحّد قرآناً وسُنّةً مستعصياً على الاستيعاب، وعلى التمأسُس؛ فيما عدا مؤسّسة **الأمّة** التي وضح استخلافُها لتحيا وتستمرّ وتنمو وتمتدّ في رحاب النص، وفي توحُّدٍ معه وبه.

II

يذكر الإمام مالك بن أنس (ـ ١٧٩ هـ) أنه بلغه أنّ رسولَ الله (ص) قال(١٥): «تركْتُ فيكم أمرين لن تَضِلّوا ما تمسّكتُم بهما: كتابَ الله وسُنّةَ نبيّه». ولقد كان هذا هو الجذر الذي قامت عليه الجماعةُ الإسلامية، وتأسّست في رحابه الأمّة. وعلى قاعدة هذه الجذر كانت الاختلافاتُ والثورات تجري. بيد أنّ الانقسامات هذه أياً بلغ عنفها لم تكن لتستطيع تَجاوُزَ النصّ صراحةً وإلاّ تجاوزت الإسلامَ نفسه فانتهت إلى الهلاك. إنّ هذه المسألة بالتحديد هي سبب بقاء **الاجتماع الإسلامي** رغم الصراعات التي بدأت في وقتٍ مبكّرٍ جدًّا حول قضايا

(١٤) قارن عن ذلك دراستي للدكتوراه (بالألمانية) بعنوان: «ثورة ابن الأشعث والقراء. دراسة في التاريخ الديني والاجتماعي للعصر الأموي المبكر (فرايبورغ/١٩٧٧) ص ص ٣٦٦ - ٣٦٩.

(١٥) كتاب الموطّأ (دار النفائس ببيروت/١٩٧١) ص ٦٤٨ رقم ١٦١٩.

لم يحسمها النصّ صراحة. والغريبُ أنّ الدراسات الحديثة حول الحقبة الإسلامية المبكّرة تجاوزت هذه المسألة تماماً؛ ولذلك احتار الدارسون وتناقضوا في فهم أكثر ما جرى. **فلم يكن هناك واحدٌ منهم لم يفصّل في عشرات الانقسامات حول قضايا** كثيرة في صدر الإسلام. وكان الغريب لديهم جميعاً أن يستمرّ **الاجتماع الإسلامي** ويتجذّر ويمتدّ ويزدهر رغم الانقسام والصراع. وما تزال الحيرةُ تسودُ أوساط الدارسين بشأن قبول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب **للتحكيم**. فهناك من اعتبر ذلك منه ضعفاً في السياسة. وهناك من رأى أنه قبل ذلك مضطراً خضوعاً لضغوط قطاعاتٍ قويةٍ من جيشه. وهناك من اعتبر علياً وجيشه ضحيةً لخديعة رافعي المصاحف في جيش معاوية. وليس منهم من ردَّ ذلك إلى إسلام أمير المؤمنين، وورعه في ذلك الإسلام، ووقوفه عند النصّ الإلهي في نظره ونظر المسلمين[16]: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما...». وليس منهم مَنْ راعى أنّ الإمامَ علياً كان يعرف قول الرسول (ص) ويسلّم به[17]: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتلُ والمقتولُ في النار».

وهناك فرضيتان تسودان الدراسات التاريخية المعاصرة حول قضايا الصراع الداخلي في الاجتماع الإسلامي الأول؛ وتتجاهل كلتاهما النصّ في فهم الأمور كلّها. **أمّا الأولى فقد اقترحها هاملتون جب**[18] تطويراً لرؤية **يوليوس ڤلهاوزن** في كتابه: **الدولة العربية وسقوطها**؛ وهي ترى أنّ الصراع الأساسي في الإسلام الأول كان بين **الحكومة المركزية** والقبائل المتوطّنة بالأمصار، والنواحي المفتوحة حديثاً. ولا تعْترفُ هذه الفرضيةُ أو هذا التفسير **للنصّ الإسلامي** بأيّ دورٍ في الصراع المفتَرَض إلاّ في عباراتٍ عامّةٍ وقليلة؛ من مثل الحديث عن «الشعور الديني»

(١٦) سورة الحجرات/ ٩.

(١٧) المصنف ١١/٣٥١، ٣٥٨، وصحيح البخاري ٤/٣٧١ - ٣٧٢، وصحيح مسلم ٨/١٧٠ - ١٧١، وسنن ابن ماجه ٢/١٣١١، ومسند أحمد ٤/٤٠١، ٤١٠.

(١٨) كتب هاملتون جب في ذلك مقالتين تُرجمتا إلى العربية ونُشرتا في مجموعة مقالاته بعنوان: دراسات في حضارة الإسلام؛ ترجمة إحسان عبّاس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، نشر دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩؛ ص ص ٣ - ٦١.

و«الإحساس الديني بالعدالة» وما شابه. **وأمّا الفرضيةُ الثانيةُ فهي لمارتن هايندز**[19] وهي تتأسَّسُ على نقد ڤلهاوزن وجب معاً. وترى أنَّ الصراعات الأساسية دارت داخل الأمصار نفسها بين فئات قبلية ودينية مختلفة. أما السلطةُ المركزيةُ فكان دورُها - خصوصاً في عهد الراشدين - ثانوياً، وليس أكثر من استجابة لهذه الفئة أو تلك. وتُحاولُ هذه الفرضية أن تُقيم اعتباراً للعالم المصطلحي الذي كان سائداً آنذاك من خلال التعرض لمفاهيم مثل «أهل السابقة» و«أهل الفتوح» و«القراء» و«التحكيم» و«لا حُكْمَ إلاّ لله». لكنّ الهمّ الاجتماعي يطغى فلا يتطرقُ الباحثُ للجذر الأيديولوجي لهذه المصطلحات. وواضحٌ من هاتين الفرضيتين أنّ النصّ الإسلامي الذي كان يمورُ به المجتمع الأول يسقُطُ من الاعتبار هنا سقوطاً شبه تام. وكان يوليوس ڤلهاوزن؛ مؤسِّس الدراسات التاريخية الإسلامية الحديثة قد انطلق فيما يتصل بقيام الدولة الإسلامية من تناقضين رئيسيين داخل الاجتماع الإسلامي الأول هما: التناقض العربي القيسي / اليمني، وتناقض العرب والموالي. وهكذا فإنّ الرؤية العصبية الخلدونية للتاريخ الإسلامي هي السائدة في شتى التيارات الدراسية حتى اليوم؛ هذا وإن تكن تلويناتٌ عدةٌ قد خالطت البحوث المتكاثرة التي تكاد تستعصي على الحصر[20].

III

لم يكن **النصّ** الإسلاميّ أحسن حظّاً في الدراسات الحديثة حول الفكر السياسي

(١٩) عرض M. Hinds رؤيته هذه في الأقسام التي نُشرت من رسالته للدكتوراه بعنوان: «الاتجاهات السياسية بالكوفة وأصولها في منتصف القرن السابع الميلادي» = IJMES II, 1971 و«مقتل الخليفة عثمان» بالمجلة نفسها (١٩٧٢/٣)، و«اتفاقية التحكيم بصفّين» = JSS, XVII, 1972.

(٢٠) أحدث ما صدر في نطاق الرؤية العصبية السياسية؛ دراسة غرنوت روتر G. Rotter عن السنوات العشر الأولى من ولاية عبد الملك بن مروان (بالألمانية، ١٩٨٢)، ودراسة ابراهيم بيضون بعنوان: «الحجاز والدولة الإسلامية. دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري» (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع / بيروت ١٩٨٣).

الإسلامي؛ مع أنّ المتوقَّع للوهلة الأُولى غير ذلك. فإذا كان مؤرِّخُ الحَدَث السياسي عرضةً للوقوع في إساره، وإسار الظاهر والقريب والمادي؛ فإنّ مؤرِّخ الفكر مرتبطٌ بحكم طبيعة الدراسة التي يقوم بها بالنصّ. مع ذلك فإنّ مدرسة ڤلهاوزن التاريخية سيطرت في مجال تاريخ الفكر السياسي أيضاً. ففيما عدا « النظريات السياسية الإسلامية » لضياء الدين الريّس[21]، و« الفكر السياسي الإسلامي »[22] لمونتجومري وات؛ لا أعرف مقاربةً للفقه السياسي الإسلامي راقبت حوارية النصّ والتاريخ. ولدراسات الباحثين الإسلاميين في السنوات الأخيرة فضيلة التركيز على النصّ[23]. بيد أنّ هذه الدراسات التي تنطلق من **نظرية الإمامة** تتجاهلُ عمل النصّ في التاريخ؛ مع أنّ **نظرية الإمامة** نفسها تاريخيةٌ، بمعنى أنها قامت على **الإجماع** في التيار الفكري الإسلامي السائد؛ **والإجماع** فرعٌ تاريخيٌّ على النصّ الإلهي. أمّا خلدونية ڤلهاوزن والسائرين على خُطاه في مجال التأريخ للفكر السياسي الإسلامي فيكمن قصورُها الأساسي في عدم الاعتراف بوجود منظومةٍ فكريةٍ إسلاميةٍ أو عالمٍ فكريٍّ مصطلحيٍّ إسلاميٍّ. فبعد القرون الثلاثة الأولى القائمة في نظرهم على توازن العصبيات، وظهور العصبيتين الفارسية والتركية بعد العربية؛ لا يُلاحظون غير التفكير السياسي للفلاسفة الإسلاميين؛ هذا التفكير المتكوِّن من اقتباساتٍ يونانيةٍ وإيرانيةٍ قديمة.

وعرف العقد الأخير من السنين **نزعتين نقديتين جذريتين** حاولتا الخروج على فرضية العصبية السياسية باتّجاه اهتمامٍ أكبر بالنصّ الإسلامي. لكنّ النتائج الظاهرة لهاتين النزعتين حتى اليوم غير مشجِّعة. **فهناك نزعة « الصورة التاريخية »** التي ترى في الصراع الفكري السياسي الإسلامي عبر التاريخ صراعاً بين « الصُّوَر

(٢١) القاهرة، مكتبة الأنجلو ١٩٦٨.

(٢٢) ترجمه للعربية صبحي الحديدي، ونُشر ببيروت بدار الحداثة عام ١٩٨٢. وانظر ما كتبته عنه لمجلة الفكر العربي م٤/ عـ٢٣/١٩٨٢/ ص ص ٢٧٨ - ٢٨١.

(٢٣) راجعنا بعضاً من هذه الدراسات بمجلة الفكر العربي بالعددين ٢٣ و٣٤ (١٩٨٢، ١٩٨٣).

التاريخية » للفِرَق والمدارس الإسلامية المختلفة[24]. بيد أنّ **النصوص** عند أتباع هذه النزعة ليست غير **صُوَر** أو **صُورة مثالية** (يوتوبيا) علاقتها بالواقع ضئيلة. إنّ وظيفة **الصورة** تسويغ الواقع أو الفرقة الموجودة فعلاً والتي تُحاولُ إيجاد مشروعيةٍ للبقاء والاستمرار والصراع من أجل السلطة استناداً لهذه الصورة أو تلك اليوتوبيا. وهكذا فإنّ **النصّ** هنا يجري تقديسُهُ وإبعاده عن مجال التأثير الظاهر بحيث يرتفع نهائياً.

أما النزعة النقدية الجذرية الثانية فتتخذ من النهجين البنيوي والشكلاني في تأمُّل النصّ أداةً للتحليل. إنها تتميَّزُ باحترام استقلالية النصّ وتعاليه ووحدته، ثم تعمد لتفكيكه بعيداً عن التاريخانية المُلْغية للنصّ. وهكذا **فإنّ العالم المصطلحي** للنصّ يبدو تماماً لكن بشكلٍ مجرَّد[25]. بذلك تقع بحوث هذه النزعة في القصور نفسه الذي تقع فيه بحوث الإسلاميين المتحمِّسين. فالنصّ الإسلامي: قرآنٌ وسنةٌ وإجماع. إنّ الإجماع شرعٌ من الشرع؛ وهو عبارةٌ عن التجربة التاريخية للجماعة. وفي التجربة التاريخية يتواصل الديني والسياسي؛ بل إنه لا يمكن تواصُلُهُما إلاّ فيها. ويعمد فريقٌ من دارسي هذه النزعة إلى تحطيم النصّ بحجة تحليله وتفكيكه. ويسهُلُ هذا عندما يجري مبدئياً فَصْمُ النصّ عن التاريخ؛ فيُقال إنّ هذا النصّ أصيلٌ وذاك غير أصيل في تحكُّمية غير مفهومةٍ وغير مسوَّغة[26].

× × ×

يتضمن هذا القسم من كتاب « **الأمة والجماعة والسلطة** » دراساتٍ شتّى جُمعت في صعيدٍ واحدٍ؛ سبق أن نشرتُ بعضها **بمجلتي الفكر العربي والوحدة**، وألقيتُ بعضها الآخر بمؤتمراتٍ دُعيتُ إليها. ويجمع هذه المقالات همٌّ واحد هو دراسةُ

(٢٤) من مثل دراسة عبد الله العروي: مفهوم الدولة (المركز الثقافي العربي ١٩٨٢)، ودراسة تلمان ناغل التي أشرنا إليها في الملاحظة رقم ١٢.

(٢٥) من مثل دراسات محمد أركون الأخيرة في مجال الفكر السياسي الإسلامي، والسياسي والديني في الإسلام.

(٢٦) من مثل دراسات Crone و Cook و Wansbourough الصادرة في السنوات الخمس الأخيرة.

حوارية النصّ الإسلامي والتاريخ في المجال السياسي. إنّ تأمُّل هذه الحوارية يتمُّ من خلال تحليل موضعيٍّ للعالم المصطلحي للنصّ السياسي الإسلامي. إنني أفترض وجود منظومةٍ سياسيةٍ إسلاميةٍ متكاملة تمكن مقاربتُها من خلال المصطلحات المفاتيح التي تربط وشائع هذه الفكروية. ويتمُّ فهمُ المصطلح وتتبُّعُهُ في تاريخ الجماعة من خلال الوظيفة التي يؤدّيها في المنظومة. ولا أستطيعُ الزعم أنّ الرؤية المعروضة هنا أصيلةٌ تماماً أو بالغة الجِدَّة. وآمُلُ أن تكتمل وتتبلور أكثر في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

رضوان السيد

بيروت في ١٩٨٤/٢/١٣

من الشعوب والقبائل الى الامّة

دراسة في تكوّن مفهوم الامّة في الإسلام

I

يقول الشاعر التغلبي الأخنس بن شهاب[١] (ت. حوالى ٥٥٠ م) من قصيدة له[٢]:

لكل أناسٍ من معدٍّ عِمارةٌ ... عَروضٌ إليها يلجأون وجانبُ
لُكَيزٌ لها البحرانِ والسِيفُ كُلُّهُ ... وإن يأتها بأسٌ من الهند كاربُ
وبكرٌ لها ظهرُ العراق، وإنْ تشأ ... يَحُلْ دونها من اليمامةِ حَاجبُ
وصارت تميمٌ بين قُفٍّ ورملةٍ ... لها من حِبالٍ منتأى ومذاهبُ
وكلبٌ لها خَبْتٌ فرملةُ عالجٍ ... إلى الحرَّةِ الرجْلاءِ حيثُ تُحارِبُ
وغسّانُ حيٌّ عِزُّهُم في سواهُمُ[٣] ... يُجَالِدُ عنهم مِقْنَبٌ وكتائبُ
وبهراءُ حيٌّ قد علمْنا مكانَهُم ... لهم شَرَكٌ حول الرُّصافة لا حِبُ
وغارت إيادٌ في السواد ودونَها ... بَرازِقُ عُجْمٌ تبتغي من تُضاربُ
ولخمٌ مُلوكُ الناس يُجْبَى إليهمُ ... اذا قال منهم قائلٌ فهو واجبُ
ونحن أناسٌ لا حِجازَ بأرضنا ... مع الغَيْثِ ما نلْقى ومَنْ هو غالبُ

* * *

(١) هو شاعرٌ جاهليٌّ قديمٌ؛ قارن عنه: الاشتقاق لابن دُريد (خَنَس)، والأمالي للقالي ١٨٥/٣.

(٢) المفضليات ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦؛ وقارن بالحماسة ٣٥٨/١ ـ ٢٦٢، وصفة جزيرة العرب ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) في رواية: سَواهِم.

إن المهمّ في أبيات الشاعر الجاهلي الأخنس بن شِهاب، هو أنها تمثل وثيقةً معاصرةً عن الوضع البشري والقبلي والجغرافي، في شمالي الجزيرة في القرن السادس الميلادي[٤]. لكنْ يبدو أنَّ الشاعر لم يكن مهتماً إلاّ بأولئك الذين كانت لقبيلته علاقات بهم أيّاً كان نوعها، وأيّاً كانت جذورها. لذلك تجاهل الأوضاع القبلية في الحجاز، حيث تركزت الحواضر العربية الشمالية (مكة ويثرب والطائف)، وانتشرت بطون القبائل القيسية البدوية، هذا بالاضافة الى اليمامة حيث مَدَّ بنو حنيفة (الذين ينتسبون) الى «قبيلة» بكر بن وائل سيطرتهم إلى البوادي والحواضر[٥]. ويمكن القول إنه مع التكملة التي ذكرناها هنا، فإنَّ الصورة هذه عن الوضع القبلي/الجغرافي في شمالي الجزيرة (نجد والحجاز وتهامة) في القرن السادس، صحيحة أيضاً بالنسبة لمطالع القرن السابع الميلادي، عصر النبوة والنبي، والإسلام.

لكنْ، إذا كنا قد اضطررنا إلى إكمال الصورة القبلية/الجغرافية عند الأخنس ابن شهاب لمنتصف القرن السادس، فإننا مضطرون أيضاً الى «تعديل» الصورة السياسية للوضع عنده في شمالي الجزيرة، بالنسبة لمطالع القرن السابع. فاللخميون الذين يرى فيهم الأخنس في منتصف القرن السادس «ملوك الناس»، لم يعودوا كذلك في أواخر القرن السادس، حيث قتل الفرس آخر ملوكهم، مستغنين عن دويلتهم ووساطتهم بينهم وبين القبائل العربية (بكر وتميم)[٦] على حدودهم مع الجزيرة. أما غسّان الذين كان يجالد عنهم في عصر الأخنس «مقنب وكتائب»، ويقومون على التخوم الشامية للروم بالمهمة التي كان يقوم بها اللخميون على التخوم العراقية للفرس، فقد استغنى البيزنطيون عن خدماتهم أيضاً، مؤثرين

---

(٤) قارن عن الوضع الاجتماعي والسياسي على أرض الجزيرة في تلك الحقبة.
– S. Smith, Events in Arabia in the 6th Century A. D. in; BSOAS 16. 1954.
– H. Lammens, Le Berceau de L'Islam (Rome 1914)

(٥) أشار الشاعر إلى ذلك من طرف خفي عندما ذكر بكراً واليمامة في البيت الثالث عندنا.

(٦) قارن عن اللخميين وسقوطهم:
G. Rothstein, Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥira (Berlin 1899).

السيطرة المباشرة بواسطة بعض عمالهم من العرب أو غيرهم[٧]. ولن نستطيع أن نفهم كيف أمكن للأخنس الفخر بأن «لا حجاز» بأرض قبيلته[٨]، أي لا عوائق سُلْطوية إلا إذا لاحظنا أنَّ «دُويلة كندة» التي ازدهرت لفترة في مطالع القرن السادس في وسط الجزيرة، كانت قد سقطت في الحقبة التي أنشد فيها صاحبنا قصيدته[٩].

لقد كان النصف الثاني من القرن السادس الميلادي على أرض الجزيرة، (خصوصاً شمالها) حقبةً، شهدت فيها البداوة العربية غير المنضبطة ازدهاراً وحرية، لم يتوافرا لها لا من قبلُ ولا من بعد. ومع سقوط جهات وكيانات «الضبط» و«الضغط»، صار لهذا الازدهار ولهذه الحرية تاريخها. فأكثر الأنباء والروايات عن «أيام العرب»، تعود الى نصف القرن السابق على الإسلام[١٠]، وقد كان واضحاً أن القبائل العربية، كانت تتجه عن طريق هذه «الأيام» إلى إعادة ترتيب أوضاعها، ومحاولة الاستفادة من الوضع الجديد، للحصول على مكاسب مضافة، تتصل بمواطن انتجاعها، وبتشعبات الطريق التجاري في الاتجاهات كافة. لكن بدو الشمال، لم يكونوا هم المستفيدين الوحيدين من انهيار الدويلات التابعة على أرضهم وحدودهم؛ بل إن حَضَرَ الشمال، سارعوا أيضاً الى الاستفادة من ذلك، فصعدت «مَكّةُ» بسرعة من بقعة ضئيلة ذات معبدٍ محليٍّ

---

(٧) قارن عن الغساسنة وسقوطهم:
Noeldeke, Die Ghassanischen Fuersten aus dem Haus Gafna's (Berlin 1888).
وقد تُرجم الكتاب الى العربية باسم «أمراء غسّان».

(٨) البيت رقم ١٠ عندنا.

(٩) قارن عن دُويلة كندة:
G. Olinder, The Kings of Kinda: in Lund. Uni Arss I. Bd. 23 Nr. 6.

(١٠) قارن عن «أيام العرب»:
E. Meyer, Der Historische Gehalt des Aiyyam al-Arab (Wiesbaden 1970).
وأيام العرب في الجاهلية لمحمد أحمد جاد المولى وصحبه (١٩٦٣).
وكتاب أيام العرب قبل الإسلام لعادل جاسم البياتي (بغداد/١٩٧٦).

وسوق صغير للقبائل المجاورة، الى مدينة كبيرة نسبياً (أم القرى)؛ ذات أسواق ومواسم وصلات بالجنوب والشام والعراق ومصر، (عن طريق رحلتي الشتاء والصيف)[١١]. وما كان ذلك كله ممكناً، لو لم تستطع قُريشُ المقيمة بمكة، إقناع قبائل الحجاز وحدود الشام والعراق، بفائدة ترك الطريق التجاري مفتوحاً؛ بل تأمينه مقابل تقديمات مادية وسلعية. وهكذا نشأ نظام «الإيلاف» تدريجياً[١٢]؛ ذلك النظام الاقتصادي السياسي الذي أطعم أهل مكّة (والجزيرة) من جوعٍ، وآمنهم من خوف.

وكان الوضع في جنوبي الجزيرة، في مطالع القرن السابع الميلادي، يختلف عنه في الشمال بعض الشيء من الناحية البشرية والسياسية. فقد عرف جنوب الجزيرة، منذ أقدم العصور حياةً زراعية مزدهرة، وأخرى تجارية صاعدة؛ وقد أدّى ذلك الى سيطرة الطابع الحضري على المستقرات البشرية[١٣]. لكن مع ضعف دولة «سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت»[١٤] ثم انقسامها احتدمت صراعاتٌ بين الأقيال الصاعدين في القرن الخامس الميلادي، أدّت الى ظهور البدو بشكل قوي في الجنوب بوصفهم مرتزقة محاربين مع هذا القيل أو ذاك[١٥]. ثم دار صراعٌ طويل

---

(١١) جمع محمد حميد الله النصوص حول الموضوع في مقالته:
Al-Ilaf, ou les rapports economico-diplomatiques de la Mecque pre-islamique; in Mel. L. Massignon II, 1957, pp. 293-311.

(١٢) القرآن الكريم/سورة قريش ٤.

(١٣) – N. Rhodokanakis, Siedlungswesen im alten Suedarabien, in Woerter und Sachen XII (1929), pp. 100-117.
– H. V. Wissmann , Geographiche Grundlagen und Fruehzeit der Geschichte Suedarabiens; in: Saeculum IV, Heft 1, p. 107 ff.

(١٤) كان هذا لقب ملوك سبأ منذ عهد أبي كرب أسعد (حوالي ٤٠٠ م)؛ قارن:
J. Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant L'Islam (1951), p. 167-189.

(١٥) قارن بـ :
– M. Hoefner, Die Beduinen in die vorislamichen arabischen Inschriften, in Ancient Bedouin Society (Roma 1959), pp. 61-65.

على اليمن بين البيزنطيين والفرس، بسبب أهمية موقعها التجاري وسلعها الثمينة؛ أدى الى تراجع الاهتمام بالسدود والري وضرب الزراعة، وقاد في النهاية الى سقوط الجنوب في يد الأحباش (حلفاء البيزنطيين)، ثم في يد الفرس[١٦]. وعندما بدأ النبي دعوته بمكة (حوالي عام ٦١٠ م)، كان الوالي الفارسي ما يزال في اليمن؛ لكن «الأقيال» و«الملوك»، (زعماء المدن والقبائل) كان لهم وجودهم الى جانب العامل الفارسي[١٧]. وهكذا ترافق صعود «البدونة» في الشمال، مع صعودها في الجنوب، هذا وان بقيت للحواضر في الجنوب مكانةٌ أكبر من تلك التي كانت لها في الشمال.

إنَّ هذه الصورة للحرية النسبية في الجزيرة، في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي، تبقى ناقصة إن لم تُفْهَمْ في سياقاتها الداخلية والخارجية. فلا شكّ أنّ سببَها المباشر، تلك الصدامات المصيرية العنيفة بين الامبراطوريتين السائدتين إبّان ذلك: الامبراطورية الساسانية الفارسية، والامبراطورية البيزنطية؛ تلك الصدامات التي استمرت أكثر من نصف قرن من الزمان، وتركت آثارها العميقة في تاريخ سائر الشعوب التي عاشت في مناطق التعارُك: أرمينية، والشام، وآسيا الصغرى[١٨]. لقد فرضت هذه الصدامات نفسها حتى في بقعة منعزلة نسبياً (جغرافياً) هي مكة في سنوات الدعوة الإسلامية الأولى؛ مما اضطر القرآن، الكتاب المنزل للدعوة الصاعدة الى التدخل واتخاذ موقف منها جاء الى جانب الروم (البيزنطيين) ضد الفرس[١٩]، في الوقت الذي كان فيه القرشيون المكيون من خصوم الدعوة الجديدة مع الفرس بعواطفهم، بسبب خوفهم من اقتراب المسيحيين البيزنطيين تدريجياً من نقاط تقاطُع مصالحهم هم؛ بالإضافة الى

---

(١٦) – E. Glaser: Die Abessinier in Arabien und Afrika (Muenchen 1895).
والمفصَّل لجواد علي ٣/١٩٨ ـ ٣٥٨.

(١٧) قارن بتاريخ الطبري ١/٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٤، وطبقات ابن سعد ٧/٥، وفتوح البلدان للبلاذري ص ١٠١.

(١٨) – A Christensen, L'Iran sous les Sassanides (1944), pp. 238-263.

(١٩) سورة الروم/١ ـ ٥.

اعتقادهم أن دعوة محمد (ابن مكة)، مشتقة من الجذر نفسه الذي اشْتُقَّتْ منه المسيحية، وهي الدعوة التي رأى فيها تجار مكة تهديداً خطيراً لمنظومة «الإيلاف»، التي جهدوا طويلاً لتثبيت أسسها، وإقناع مَنْ حولهم بفوائدها.

أما في السياق الداخلي البحت؛ فإنه في الوقت الذي تحطمت فيه خيوط الضبط على أطراف الجزيرة، وضعُفت في جنوبها؛ لم يتحول الأمر كله الى فوضى مطلقة إذ صارت القضية الرئيسية إيجاد تنظيماتٍ بديلةٍ يمكن أن تؤَمّن الشروط الأساسية لاستمرار الحياة الاجتماعية على أرض الجزيرة؛ وإن بقيت القبلية البدوية والقبلية الحضرية هي الأساس في التنظيم الاجتماعي السائد. وهكذا شهد الطريق التجاري بأسواقه المحلية الكثيرة، من خلال تنظيم المكيين له ازدهاراً ضخماً، ترافق معه صعودُ لهجاتٍ لغوية ثقافية متقاربة تتخطى القبائل، وامتداد العربية الشمالية بالتالي الى الجنوب؛ ثم بروز اتجاهات وحدوية قوية في الوثنية العربية، عَبْرَ (عِباد الرحمن) المتأثرين باليهودية في الجنوب، والحُنَفاء (المُوحِّدين) المتأثرين بالنصرانية في الشمال[٢٠]. وصارت مكة تدريجياً، موئل هذا الاستقطاب التجاري والثقافي والديني، متحولةً الى (أمّ القُرى)؛ مُذْ جمع عمرو بن لُحَيّ الخُزاعيّ (أواخر القرن الرابع الميلادي) في كعبتها أصنام العرب[٢١]، ونظّم فيها قُصيّ بن كلاب (مطالع القرن الخامس الميلادي) السيطرة الداخلية لقريش[٢٢]، وجعلها أبناء قُصَيّ مركزاً لنظام (الإيلاف) الذي انتظم العرب الشماليين (وبعض الجنوبيين)

(٢٠) — G. Ryckmans, Religions Arabes Préislamiques (1951), PP. 14-16, 47-48.
— J. Henninger, La Religion Bédouine Préslamique, in: Ancient Bedouin Society (1959), pp. 133-135.
— M. Hoefner, in: Die Religionen (1970), P. 280

(٢١) قارن بالأصنام لابن الكلبي ص٩، وسيرة ابن هشام ٧٦/١، والأوائل للعسكري ٧٥/١ ـ ٧٦.
— J. Henninger, Christentum in vorislamischen Arabien, in; NZM, IV, 222-224.

(٢٢) سيرة ابن هشام ١٢٤/١ وما بعدها، وتاريخ الطبري ٨٤٧/١ وما بعدها، والأوائل للعسكري ١٠/١ وما بعدها، والبداية والنهاية ٢٠٥/٢ وما بعدها.

اقتصادياً وسياسياً[٢٣]:

ولقد بلغ من صعود نجم آل الله، وقرابين الله (قريش)[٢٤]، أواخر القرن السادس بين العرب أنه عندما حاولت بعض البطون القيسية البدوية، الخروج على مبادىء (الإيلاف)، ومنازعة قريش الأمر؛ أن العرب جميعاً سَمّوا تلك المحاولة «حرب الفجار»[٢٥]؛ لربطهم بين «قريش» و«البيت الحرام» وحياتهم الاقتصادية الجديدة، ومعارضتهم لكلّ ما يمكن أن يزعزع البدائل التي تحت عنهم نفوذ الفرس والروم.

وهكذا فإنّ تلك الصراعات الصغيرة والكثيرة، بين القبائل العربية في وسط الجزيرة وشمالها في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي لا ينبغي أن تحجب عن أبصارنا ذلك الكل الشامل، الذي كانت العربيةُ تنتظمُ فيه، وتحاول بوعي وبغير وعي، بلورة معالمه ضمن نطاق المُثُل القبلية البدوية، والقبلية الحضرية المعروفة؛ مُثُل ذلك الكُلّ الجامع والغامض بعض الشيء (المروءة)[٢٦]؛ قانون القبلية غير المكتوب، وايديولوجية التوازن بين فئاتها الكثيرة المتناحرة والمؤتلفة في آن[٢٧].

(٢٣) قارن بسيرة ابن هشام ١٣٠/١ وما بعدها، والأوائل للعسكري ١٨/١ ـ ٢٢.

(٢٤) الأوائل لعسكري ٢٥١/١ ـ ٢٥٣.

(٢٥) قارن بالعقد الفريد ٣٦٨/٣، وتاريخ ابن الأثير ٣٥٩/١، وأيام العرب في الجاهلية ص ٣٢٢ وما بعدها.

(٢٦) عن ذلك:
— I. Goldzieher, Muruwwa und Din; in: Muhammedanische Studien 1, 1 - 40.
وقارن بوجهة نظر مختلفة في:
— M. M. Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam (1972), pp. 2-32.

(٢٧) أنظر عن تفاصيل ذلك:
— G. Grunebaum, The Nature of Arab Unity Before Islam: In: Arabica 10, 1963.

II

رأى القرآن أنّ الوضع الاجتماعي الذي كان سائداً عشية الدعوة في الجزيرة، هو وضعٌ فاسد، لكن فساده لا يعود الى فساد «الإطار» الاجتماعي القبلي، بل الى فساد الديناميات الداخلية في الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العشيرة)، ثم الى فساد القبيلة/المركز: قُريش[٢٨]. أما الوحدةُ الاجتماعية العصبيةُ في الجزيرةِ فهي عاديةٌ أو طبيعيةٌ، رغم أنها لا تحقق «الاندماج» الكامل في المركز أو لأنها لا تحققه. إنّ الله خلق البشر مختلفين:

- مختلفين لتكوّنهم من ذكرٍ وأنثى: «وأنه خَلَقَ الزوجين الذكر والأنثى»[٢٩].
- ومختلفين لاختلاف ألسنتهم (لغاتهم) وألوانهم: «ومن آياتِهِ خَلْقُ السموات والأرض، واختلاف ألسنتكم وألوانكم...»[٣٠].
- ومختلفين لاختلاف عقائدهم: «هو الذي خلقكم فمنكم كافرٌ ومنكم مؤمن»[٣١].

إنه من خلال الاختلاف هذا تنشأ الوحدات المستقلة (الشعب والقبيلة)، التي تحقق فيما بينها عمليات الاجتماع البشري التي يُسمّيها القرآن عمليات «التعارُف»، كما يسمي ديناميات التوازُن التي تحكم علاقاتها الداخلية: «الدفْع»: - «يا أيها الناسُ إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله اتقاكم. إن الله عليم خبير»[٣٢].

---

(٢٨) قارن بنقد القرآن للمجتمع الجاهلي:
- R. Paret, Muhammad u. der Koran 26-42.
- M. Watt, Islam and the Integration of society, pp. 7-22.

(٢٩) سورة النجم/٤٥.
(٣٠) سورة الروم/٢٣.
(٣١) سورة التغابن/٢.
(٣٢) سورة الحجرات/١٣؛ وهي مدنية، قارن بالإتقان للسيوطي ١/١٩.

- «ولولا دَفْعُ اللهِ الناسَ بعضهم ببعضٍ لَفَسَدت الأرض، ولكنّ الله ذو فضل على العالمين»[٣٣].
- «.. ولولا دَفْعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعضٍ لَهُدِّمَتْ صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَرُ فيها اسمُ الله كثيراً...».

إنّ الإناث والذكور هؤلاء، ذوي الألوان والألسنة، والمواطن والعقائد المختلفة، ينتظمون في وحداتٍ اجتماعية متمايزة إطاراً وماهيّةً، هي في نظر القرآن: الشعوب والقبائل، والمفروض في هاتين الفئتين أن تتعارف كُلٌّ منها داخلياً. والمطلوب منها أن تتعارفا فيما بينهما؛ وفي هذا التعارُف الأخير تحقيقُ معنى الأمة القرآنية، لكن: ما هي هذه الشعوب؟ وما هي هذه القبائل المذكورة في الآية القرانية؟ والمطلوب منها أن تتعارف؟!

- في روايةٍ منسوبةٍ الى عمر بن الخطاب أن الشعوب الشعاب؛ والقبائل: العرب[٣٥].
- ويرى ابن عباس (في رواية سعيد بن جبير عنه) أن الشعوب البطون الجُمّاع.. والقبائل الافخاذ[٣٦].
- لكنّ عطاء يروي عن ابن عباس أنّ المراد بالشعوب الموالي، وبالقبائل العرب[٣٧].
- وهناك مَنْ رأى أن المراد بالشعوب بطُون العجم، وبالقبائل بطون العرب[٣٨].

---

(٣٣) سورة البقرة/٢٥١.
(٣٤) سورة الحج/٤٠.
(٣٥) تفسير الطبري ٢٦/٨٨، وصحيح البخاري ٤/٢١٦، والإنباه لابن عبدالبر ص ٤٤.
(٣٦) الدرّ المنثور للسيوطي ٦/٩٨.
(٣٧) زاد المسير لابن الجوزي ٧/٤٧٣.
(٣٨) تفسير ابن كثير ٤/٢١٧.

- ورأى أبو رزين (؟) أن الشعوب أهل الجبال الذين لا يعتزون لأحد، والقبائل قبائل العرب[٣٩].

- وذكر سفيان الثوري أخيراً أنّ « حمير كانوا ينتسبون الى المخاليف (شعب)، بينما ينتسب الحجازيون الى القبائل »[٤٠].

ويبدو أنّ المفسرين كانوا يجهلون الأصل اللغوي لمفرد (شعب)، ولذلك اختلط عليهم معناها؛ إذ إنهم جميعاً فيما عدا سُفيان الثوري ينطلقون في فهمهم للكلمة، من الوضع الذي كان سائداً في شمالي الجزيرة في القرن الأول الهجري. بل إنَّ نسّابةً كبيراً مثل الكلبي، يحاول تجاهل أصل الكلمة تماماً، وإدخالها بالتالي في منظومة القبيلة ونسبها، عندما يقول: إن[٤١] « الشعب أكبر من القبيلة، ثم العَمارة، ثم البطن، ثم الفخذ ..». ويُحاول الطبريُّ الانتصار لرأي ابن عباس (عن سعيد بن جبير) والكلبي عن طريق الاستشهاد ببيتٍ للشاعر المخضرم عمرو بن أحمر هو[٤٢]:

من شَعْبِ همدان أو سعدِ العشيرة أو   خَوْلان أو مَذْحِجٍ هاجُوا له طَرَبا

رغم أنّ الشاعر نفسه يذكر الاختلاف الجذري بين الوحدة الاجتماعية العربية الجنوبية، (شعب همدان... خولان.. الخ) وتلك التي ينتمي اليها هو، وهو العربي الشمالي عندما يقول[٤٣]:

إن نحن ألاّ أناسٌ أهل سائمةٍ   ما إنْ لنا دونها حَرْثٌ ولا غُرَرُ

إنّ معرفة المغزى الحقيقي لمفرد (شعب) في القرآن، يقتضينا الرجوع الى

(٣٩) زاد المسير لابن الجوزي ٧/٤٧٤. وربما كان أبو رزين هو سُنيد بن داود المفسِّر المتوفى عام ٢٢٧ هـ.

(٤٠) تفسير ابن كثير ٤/٢١٧.

(٤١) العقد الفريد ٣/٣٣٥.

(٤٢) تفسير الطبري ٢٦/٨٨، وقارن بشعر ابن أحمر الباهلي ص ٤٤.

(٤٣) شعر ابن أحمر ص١٠٧. والغُرَر: العبيد؛ يعني أنه ليس فلاّحاً (حرث) ولا مستوطناً لمصر حضرياً لديه (غُرَر).

النقوش العربية الجنوبية (السبئية على الخصوص)، حيث يتكرر المفرد فيها كثيراً؛ وهو يُطلق هناك على جماعات حَضَرية مثل همدان وسبأ وحضر موت[٤٤]؛ ولم تكن الجماعات منظمةً تنظيماً قبلياً على الشكل المعروف في الشمال. إنّ « الشعب » العربي الجنوبي تكون على أُسُس دينية في الأصل، ثم توسّع وتعدّل تنظيمياً على أساسٍ اقتصادي؛ « ولم يكن للنسب المشترك أي اعتبار في تكوين الشعب »[٤٥] ويبدو ذلك أوضح ما يكون في تلك النقوش المتأخرة، التي يُذْكر فيها البدو الى جانب الشعب؛ فيقال مثلاً: شعب همدان وعربهم، وشعب سبأ وعربهم[٤٦]. إن البدو (الشماليين في الغالب) والمنظّمين قبلياً، يسمون عرباً بينما تستمر تسمية سكان البلاد الأصليين شُعوباً. وكان رجل كسفيان الثوري (ـ ١٦١ هـ) ما يزال يعرفُ ذلك، ومن هنا فسّر الشعوب في الآية بأولئك الذين كانوا ينتمون الى المخاليف (الشِعاب والجهات والمستقرات الحضرية)، وذكر أنّ القبائل هم الحجازيون[٤٧]، ويعني بهم البدو والحَضَر هناك على السواء، إذ ما تزال القبيلة عندهم هي الوحدة الاجتماعية الأساسية، وهي وحدةٌ عِمادُها النَسَبُ المزعوم في بناها العليا، والنسب الحقيقي في بناها السُفلى أو الأولية. لقد كانت الرابطة المشتركة في الوحدة الاجتماعية، هي التي يتحدد استناداً اليها الاسم فالاشتراك، والتعارف الذي يقوم على نسب معين (حقيقي أو متوهَّم)، هو الأساس في التنظيم

(٤٤) – Wissmann, Hoefner, Beitraege zur historischen Geographie des vorislamischen Suedarabiens (1952), PP. 48-53.

(٤٥) قارن بمقال ماريا هوفنر الذي اقتبسنا منه في الملاحظة رقم ١٥؛ المصدر المقتبس ص ٦١ - ٦٢.

(٤٦) – W. Caskel, Entdeckungen in Arabien, p. 8, 10, 14.

– G. Ryckmans, Inscription sud-arabes XIII, Le Museon LXIX, 1956, p. 139 ff/ Le Museon LXVI (1953), p. 275 ff.

– M. Rodinson, Sur une nouvelle inscription du régne de Dhou Nowas; in Bibliotheca Orientales XXVIV N, 1-2, J-M, 1969, pp. 26-34.

(٤٧) تفسير ابن كثير ٤/٣١٧.

القبلي نصف الحضري أو البدوي[٤٨]؛ بينما تلعب العوامل الجغرافية والاقتصادية الدور الاساسي في تكوُّن وحدات اجتماعية أخرى، يسميها العرب الجنوبيون ويسميها القرآن: شعوباً[٤٩].

وكان القرنان الخامس والسادس الميلاديان، كما ذكرنا من قبل، قد شهدا على الخصوص «بَدْوَنَةً» متزايدة على أرض الجزيرة في الشمال والجنوب أيضاً. ورافقت هذه العملية في الجنوب في المستقرات الحضرية، محاولة لإعادة تأسيس التماسُك الاجتماعي على القبيلة، عن طريق نسب مدَّعى، بحيث صارت القبيلة ظاهرةً شاملة على أرض الجزيرة في القرن السادس[٥٠]، هذا وإن يكن مفصل التكوين الاجتماعي قد بقي مختلفاً الى حد ما.

إنَّ هذا الوضع القبلي السائد هو الذي جعل مفسِّراً كعطاء[٥١] (روايةً عن ابن عباس)، يذهب الى أنَّ المقصود بالقبائل في القرآن: العرب بشكلٍ عامٍّ في الشمال والجنوب. وعلى هذا الأساس رأى الحازمي[٥٢] أنّ المقصود بالشعوب في القرآن العَجَم (غير العرب كالفرس والبيزنطيين) إذ إنهم لا يكادون ينتسبون الى أبٍ قديم، بل يكتفون بالانتساب الى الأمكنة والصنائع. والى مثل ذلك كان أبو رزين قد ذهب، عندما ذكر أن المقصود بالشعوب[٥٣]: أهل الجبال (الفلاحين) «الذين

---

(٤٨) قارن عن معنى البداوة الكاملة:
- W. Dostal, Die Beduinen in Suedarabien (1967), p. 11-13.
ومقالة عن «تطور الحياة البدوية» (بالانجليزية) في المجموعة المذكورة رقم ١٤ ص ١٤ - ٢٤. وللمقال السالف الذكر ترجمة عربية في مجلة فكر وفن/سنة ١٥/عـ٣١/ص ٢٠ - ٤٣.

(٤٩) قارن بما سبق في مطلع الفقرة رقم ٢.

(٥٠) - W. Caskel, The Bedouinization of Arabia, in Studies in Islamic Cultural History (1954), pp. 36-46.

(٥١) قارن برأيه في مطلع هذه الفقرة.

(٥٢) عجالة المبتدي ص ٤، ٦.

(٥٣) قارن برأيه في مطلع هذه الفقرة.

لا يَعْتَزُون لأحد». و«القبائل: قبائل العرب». ولا يَبْعُدُ عن هذا توجُّه صُحار العبدي الذي علّق على حديثٍ عن النبي ورد فيه ذِكْرُ القبائل[٥٤] بأنه عرف عندما أورد النبي مفرد «قبيلة» أن المقصود بذلك: العرب[٥٥].

وهكذا فإنَّ القرآن كان يدعو الى تكوين الأمة من العرب وغيرهم (التعارُف)، مؤكّداً على أنّ ميكانزمات التوازُن بين هذه العناصر البشرية موجودة وفاعلة من خلال عملية الدفع الاجتماعي؛ ذلك الدفع الناتج عن اختلاف البشر واختلاف فئاتهم ومصالحهم، وعدم إمكان الاندماج الكامل ضمن جَدَلية خَلْقهم «من نفسٍ واحدةٍ»[٥٦]، وأنهم بسببٍ مما ذكرناه سابقاً «لا يزالون مختلفين»[٥٧]: «ولو شاء ربُّكَ لجعل الناس أمةً واحدةً ولا يزالون مختلفين إلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ولذلك خَلَقَهُمْ..»[٥٨]. هذه الأمةُ المرحومة[٥٩] التي تدخُلُ في الاستثناء القرآني هي التي أرادتها الدعوةُ الإسلامية، لكنّ ظواهر التمايز والاختلاف بين الشعوب والقبائل بداخلها تسري عليها أيضاً. إنّ هذا المطمح القرآنيّ الوحدوي له جذورُهُ في النظرة التاريخية التي يتضمنها القرآن لنشأة المجتمعات وتطورها وصيرورتها.

III

«.. كان الناس أمةً واحدةً فبعث الله النبيين مبشِّرين ومُنذرين، وأنزل معهُمُ الكتابَ بالحقّ لِيَحْكُمَ بين الناس فيما اختلفوا فيه. وما اختلف فيه الاّ الذين أُوتوهُ

---

(٥٤) مسند أحمد ٣/٤٨٣.

(٥٥) في كتاب العرب لابن قتيبة (رسائل البلغاء/١٩٤٦) ص ١٦٢: وقال الشعوب من العجم، والقبائل من العرب».

(٥٦) سورة النساء/١.

(٥٧) سورة هود/١١٧.

(٥٨) سورة هود/١١٧ - ١١٨.

(٥٩) هذه التسمية ترد في حديث نبوي في مسند أحمد ٤/٤٠٨، ٤١٨. أما التسمية بالأمة الميمونة فهي لأبي الحسن العامري في كتابه الإعلام بمناقب الإسلام ص١٧٦ - ١٧٧.

من بعد ما جاءَتْهُمُ البيِّناتُ بغياً بينهم. فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقِّ بإذنه. واللهُ يهدي مَنْ يشاءُ إلى صراطٍ مستقيم»[٦٠]. هذا هو المنظور القرآنيّ لنشأة المجتمعات البشرية وتطوُّراتها المبكِّرة. لقد كانت النهايةُ أنْ تحوَّل الناسُ إلى شعوب وقبائل؛ لكنَّ البدايةَ كانت مُتوافقةً مع المنطق القرآني العام الذي يؤكِّد على تشعُّب البشر عن «نفسٍ واحدة»؛ ولقد تفرَّعت على هذه النفس الواحدة (آدم؟)[٦١] أمةٌ (جماعةٌ)[٦٢] واحدة. ولقد صاحبَ نشأةَ هذه الجماعة الواحدة الأولى ظُهورُ رجالاتٍ رُسُل: (مبشرين ومنذرين) حاولت الحفاظ على تماسك الجماعة الأولى عن طريق الكتاب الذي كانت مضامينُهُ مبادىء (حُكم الناس بالحقّ). لقد ظهرت سلطةٌ إذن؛ لكنَّ ظهورها لم يكن لتلافي الانقسام الاجتماعي؛ بل لمُعالجة الداء وحسْمه في بداياته؛ إذ إنَّ القرآن يشيرُ إلى أنَّ مهمة السلطة الجديدة لم تكُنْ مجرّد (الحكم بين الناس) بل الحُكْمُ بينهم (فيما اختلفوا فيه). ويتابعُ القرآنُ إيضاح الجدلية الاجتماعية الناشئة قبل الرسل والمتمحورة حولهم عندما يزيد الأمر إيضاحاً: «وما اختلف فيه إلاّ الذين أُوتوهُ من بعد ما جاءَتْهُمُ البيِّنات بَغْياً بينهم..»[٦٣]. إنّ ظهور السلطة المُوازنة لم يحل المشكلة إذن إذ إنَّ

---

(٦٠) سورة البقرة/٢١٣.

(٦١) هذا رأي أكثر المفسِّرين؛ قارن تفسير الطبري ٤/١٤٩ - ١٥٠.

(٦٢) قارن بالمدلولات المختلفة لمفرد (الأمة) في القرآن في الفقرة الخامسة من هذه الدراسة.

(٦٣) هذا المضمون للآية لا يتفق عليه كل المفسِّرين. وقد ذهبتُ إليه استناداً إلى السِّياق، وإلى الآية الأخرى: «وما كان الناس إلا أمَّةً واحدةً فاختلفوا..» (سورة يونس/١٩). والرأي الذي عبرت عنه هنا هو رأي أُبي بن كعب (ت. حوالي ٢٢ هـ) وقتادة بن دعامة السدوسي (ت/١١٧ هـ)؛ ومفاد هذا الرأي أنَّ في الآية حَذْفاً هو: كان الناس أمة واحدةً (في الإسلام). ويرى آخرون أنَّ المعنى في الآية: كان الناس أمة واحدةً (في الكفر). ويدعم أنصار الرأي الأول تأويلهم للآية بأثرٍ عن ابن عبّاس وغيره هو: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون؛ كلهم على الإسلام» (قارن بتاريخ الطبري ١/١٠٦٨ - ٦٩، وزاد المسير لابن الجوزي ١/٢٢٨ - ٢٢٩، والدّر المنثور للسيوطي ١/٢٤٢ - ٢٤٣، وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ١/٢٦ - ٢٧). ولأبي بن كعب رأيٌ في الآية كلها يكاد يتفق والرأي الذي ذكرتُهُ في الصُّلب؛ هو «كانوا أمة واحدةً فاختلفوا فبعث الله النبيين. وإنّ الله إنما بعث=

الناسَ (لا الجماعة فقط) انقسموا حولها نتيجة تكوُّن فئات اجتماعية باغية ذات مطامح سلطوية. إنَّ السلطة بحد ذاتها ليست شرّاً من الشرِّ؛ لكن المحورة الاجتماعية التي تحدثها من حولها تنتج عملية (البغي) التي تكتسب طابعاً مؤسّسياً لاستنادها تدريجياً الى (فئات) سُلطوية (المترَفون، المستكبرون، الأرباب، المُسْرِفون) تحاول أن تسود وتستعبد الفئات الاجتماعية الأخرى (الضعفاء، المستضعفين). ويتابع القرآن عَرضهُ لجدليات صراع المستكبرين مع المستضعفين في الأمة الواحدة (الجماعة = المجتمع)، فيذكر أنَّ القوانين الداخلية لهذا الصراع أنتجت عبر عُصور متطاولة اكتشاف المستضعفين عبْر الثوار من بينهم (رسلنا) إمكان استخدام السلاح ضد السلطة والمؤسَّسة: «لقد أرْسَلْنا رُسُلَنا بالبيِّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأسٌ شديد ومنافع للناس، وليعلم الله من ينصره ورسُلَهُ بالغيب..»[٦٤]. إنَّ استخدام القوة من جانب المستضعفين لم يؤد الى حلِّ المشكل الاجتماعي كما أمَّلوه هم؛ بل إنَّ النتيجة المباشرة كانت انقسام الجماعة إلى جماعات؛ إذ إنَّ عجز الفئات المستضعفة عن سحق المستكبرين كان يدفعها (محتميةً بسلاحها الجديد: الحديد) إلى انتهاج طريقة جديدة لتجاوز حالة الاستبداد والاستعباد: الخروج ومفارقة الجماعة الأولى؛ في محاولة لتأسيس جماعة جديدة (أُمة) يتسنَّم السلطة فيها النبيُّ أو الرسول (المصلح والمنقذ) الذي قاد عملية الصراع الاجتماعي والهجرة الاجتماعية[٦٥]. إنَّ المرحلة الثالثة من مراحل تطور الاجتماع البشري لم تشهد فقط انقسام الناس إلى أمم أو شعوب وقبائل؛ بل شهدت أيضاً إلحاحاً قرآنياً متزايداً على دور الله في العالم والمجتمع البشري. لقد كان لا بدَّ من وازع يوقف هذا التفتت البشري إلى

= النبيين وأنزل الكتاب بعد الاختلاف، والذين اختلفوا فيه هم بنو إسرائيل، بغياً على الدنيا وطلب مُلكها وزُخْرُفها أيهم يكون له الملك والمهابة في الناس، فبغى بعضهم على بعض؛ فضرب بعضهم رقاب بعض. فهدى الله الدين آمنوا . أنهم أقاموا على ما جاءت به الرسل قبل الاختلاف.. واعتدلوا..» (الدّر المنثور ١/٢٤٢). وقارن بالحاشية رقم ١٢٥.

(٦٤) سورة الحديد/٢٤.

(٦٥) سورة العنكبوت ٢٦، سورة الكهف/١٦، سورة مريم/٤٨ - ٤٩، سورة الدخان/٢٧.

ما لا نهاية عند حدود معينة، ويسهم في اقتراح حلول أكثر تقدماً لمسألة السلطة: « وما كان الناس إلا أمةً واحدةً فاختلفوا. ولولا كلمةٌ سبقت من ربك لقُضي بينهم فيما هم فيه يختلفون »[٦٦]. إنَّ هذه الكلمة لم تكن غير الحديد (السلاح). ولقد كان من جرَّاء ذلك انقسام البشرية؛ ولهذا فإن هؤلاء المستضعفين الذين عمدوا إلى تأسيس مجتمعات منفصلة هرباً من السلطة/المؤسسة (الباغية) لا يصحُّ أن تتكرر في أوساطهم محنةُ السلطة/المؤسسة بعد انقطاع مرحلتهم الذهبية الأولى (الهجرة والتأسيس بزعامة نبي)؛ فإذا حدث ذلك رغم أنه جعلكم « خلائف في الأرض.. لينظر كيف تعملون »[٦٧]؛ فإن النتيجة المباشرة لن تكون غير إهلاك وإفناء تامَّين للمجتمع الجديد كله؛ ذلك أن الفتنة تعم ولا تنال الطالحين فقط: « واتقوا فتنةً لا تصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة. واعلموا أنَّ الله شديد العقاب »[٦٨]. في هذه المرحلة (الثالثة) من تطور المجتمعات البشرية يرى القرآن أنَّ استكانة الضعفاء للمستكبرين ستؤدّي إلى دمار اجتماعي شامل، كما أنَّ خروجهم لن يحلَّ المشكلة؛ إذ إنَّ المستكبرين لن يدَعوهم وشأنَهم من ناحية؛ ثم إنَّ الخبرة التي تراكمت لدى الفئات المغلوبة على أمرها عبر المراحل التطورية السالفة الذكر من ناحية أخرى ستساعدُ على النصر إنْ جرى الإصرار على: الهجرة في الداخل ﴿إنَّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفةً منهم يذَبّحُ أبناءهم ويستحْيي نساءهم إنه كان من المفسدين. ونريد أن نَمُنَّ على الذين استُضْعِفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين. ونمكِّنَ لهم في الأرض.

---

(٦٦) سورة يس/٧٩. ويرجّح أكثر المفسرين أن المقصود بالكلمة هنا تأجيل الله الحساب الى يوم القيامة (الدر المنثور ٣/٣٠٢ - ٣٠٣) لكنّ مبدأ اعتبار « السياق » الذي ثبّته الحافظ البقاعي في « نظم الدرر » (١/٦ وما بعدها). ومبدأ « تفسير القرآن بالقرآن » الذي أكّد عليه الباحثون في أصول التفسير (قارن على سبيل المثال بابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص٩٣ - ٩٥) يرجّحان ما ذهبنا إليه، وهو على أي حال مذهبَ قلةٍ من المفسرين القَدامى أيضاً

(٦٧) سورة يونس/١٤.

(٦٨) سورة الأنفال/٢٥.

ونُري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾[٦٩].

إنَّ مرحلة ظهور الأمم والشعوب والقبائل شهدت تطورات أخرى على المستويات كافة بالإضافة إلى ما عرضناه سابقاً. ولعل أهم تلك التطورات في نظر القرآن أمران: استقرار وضع الانقسام البشري؛ وتبلور الصراع نظرياً حول مسألة السلطة. إنَّ القرآن نظر إلى الشعوب والقبائل باعتبارها منذ بدايات هذه المرحلة « سنة الله » « ولن تجد لسنة الله تبديلاً »[٧٠] « ولن تجد لسنة الله تحويلاً »[٧١]. وقد ترتب على هذا الوضع أنَّ الإصلاح الاجتماعي لم يعد ممكناً بشكل إنساني شامل؛ لذا فقد جرت السنة الإلهية على حصر رسالة كلِّ رسول ببني قومه: « ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً »[٧٢] « وإنْ من أمة إلا خلا فيها نذير »[٧٣]. بل إن القرآن يؤكد على أنَّ أنبياءَهُ في هذه المرحلة كانوا يرسلون إلى « القرى » أو « القرية »[٧٤] - أي المستقرات الحضرية، وأنَّ كلاًّ منهم كان يرسل بلسان قومه[٧٥]؛ إظهاراً لخصوصية الدعوة والداعي والمدعوين. ويوضح القرآن أنَّ الدينامية الاجتماعية في المرحلة الإقليمية الطويلة هذه اتسمت برتابةٍ وقوانين (سنة) داخلية ثابتة؛ فلم يحدث أن جرى دمار اجتماعي شامل بشكل مفاجىء؛ و« ما كُنَّا معذِّبين حتى

---

(٦٩) سورة القصص/٤ - ٦.

(٧٠) سورة الاحزاب/٦٢.

(٧١) سورة فاطر/٤٣.

(٧٢) سورة النحل/٣٦.

(٧٣) سورة فاطر/٢٤.

(٧٤) على سبيل المثال: سورة الفرقان/٥١، وسورة الشعراء/٢٠٨، وسورة يوسف/١٠٩، وسورة القصص/٥٩. وقد رأت فئات عربية ذلك فيما بعد سُنَّةً ثابتة؛ ففي الحيوان للجاحظ ٤/٤٧٨، والأوائل للعسكري ١/٣٩ أنّ « أهل النظر أنكروا نبوة خالد بن سنان لأنه: كان أعرابياً من أهل البادية والله تعالى يقول: وما أرسلنا من قبلك إلاّ رجالاً نُوحي إليهم من أهل القرى (سورة يوسف/١٠٩) ».

(٧٥) سورة ابراهيم/٤٠: « وما أرسلنا من رسولٍ إلاّ بلسان قومه ليبيِّن لهم ».

نبعثَ رسولاً »(٧٦)؛ « لئلا يكون للناس على الله حجةٌ بعد الرسل »(٧٧).

VI

إنَّ التمايز الخارجي بين الأمم، والتمايز الداخلي بين الفئات داخل الأمة الواحدة ساعد على بلورة قضايا الصراع على السلطة وحولها: فلقد كان لكل أمة « شرعة ومنهاج »(٧٨) هما المثال الأعلى للهدى والعدالة في المجتمع؛ وبسببٍ من وضوح المثال وتعاليه (الذي يكمن فيه انحيازه إلى المستضعفين) من ناحية، والتمايز خارج المجتمع وداخله بين الأمم وداخل الأمة الواحدة؛ صار مستحيلاً على السلطة تقريباً أن تمركز استناداً إلى المثال أو من داخله أو استناداً إلى ديناميات وتوازنات الفئات داخل المجتمع نفسه. إنَّ المثال الاجتماعي للهدى والعدالة يؤجج الصراع ضد الانحراف عن « الشرعة » و« المنهاج » بالتأكيد على **إطلاقه** هو في مقابلة الوضع الآخر (السلطة في المجتمع، والسُّنّة الاجتماعية النسبية)، ويستند هذا الإطلاق إلى موضوعةٍ مؤداها أنه في الوقت الذي تتنزّل فيه الشريعة اجتماعياً وأُممياً في خطوط كثيرة متشعبة؛ تتصاعد جدلياً في اتجاه توحيديٍّ ذي عمق تاريخي وأخلاقي وإنساني يتجاوز في اتجاه ارتدادي مستقيم مرحلة التقسيم الأُممي والاجتماعي إلى المنبع والمصدر الواحد الذي لا تقسيم فيه ولا مثنوية؛ مُكْسباً بذلك البنية غير السلطوية للمجتمعات (السامية بل والشرقية) بعداً مضافاً متجذراً تاريخياً وحضارياً؛

أ ـ « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك. وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ... »(٧٩).

ب ـ « قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا، وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أُوتيَ موسى وعيسى، وما أُوتيَ النبيون من ربهم

(٧٦) سورة الإسراء/١٥.
(٧٧) سورة النساء/١٦٥.
(٧٨) سورة المائدة/٤٨.
(٧٩) سورة الشورى/١٣.

لا نُفرّق بين أحدٍ منهم ونحن له مسلمون »(٨٠).

ج ـ « قُل آمنا بالله وما أُنزل علينا، وما أُنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أُوتيَ موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرّق بين أحدٍ منهم ونحن له مسلمون »(٨١).

لقد رأى القرآن في الاجتماع البشري عشية الدعوة المحمدية إيجابيات تتمثل في وجود التمايز بين الناس (الشعوب والقبائل) وفي الاجتماع الداخلي (فئات اجتماعية مختلفة) مما لا يسمح من ضمن الجدلية الخاصة لهذه المجتمعات بقيام السلطة/المؤسسة التي تستعبد الناس معددة بذلك الأرباب. ولقد رأى القرآن عشية الدعوة المحمدية إيجابيات على مستوى الإطار الايديولوجي للمجتمعات البشرية تمثلت في وحدة مثال الهدى والعدالة عبر التاريخ كله. لكنَّ القرآن رأى عشية الدعوة المحمدية أيضاً أنَّ الاجتماع البشري اللا سلطوي جرت وتجري محاولات لتحويله عن « سننه » وإضلاله، كما جرت وتجري محاولات لفرض حلول للمشكلات الطارئة تتجاهل القوانين الداخلية لمرحلة (الشعوب والقبائل)؛ فقد ظهر « المُلك » في صورة إمبراطوريتين في الشرق والغرب عادتا تستعبدان الناس مما أظهر التمايز الاجتماعي الداخلي والخارجي بمظهر السلاح ذي الحدين؛

ـ فهل كان ممكناً الاستفادة من إيجابيات التمايز وتجاوز سلبياته؟

ـ وفي أيِّ اتجاه كان يجب أن يسير التغيير؟

رأى القرآن أنَّ وحدة المثال ينبغي أن تكون المنطلق والنهاية باتجاه صيغة اجتماعية تفهم « سُنَنَ » الاجتماع البشري في التمايز واللاسلطوية، و« الدفع » الاجتماعي، وتستوعب ذلك كله مستفيدة منه في السعي لتشكيل أمة قرآنية تستعيد الوضع التاريخي الأول لخلق البشر من نفس واحدة فأمة واحدة؛ دون أن تعني تلك **الاستعادة** تجاهل الطوارىء والمتغيرات وجدليات الوحدة في الكثرة

(٨٠) سورة البقرة/١٣٦. وفي سورة المائدة/٤٨: « لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعةً ومنهاجاً ».
(٨١) سورة الشورى/١٣.

والكثرة في التوحيد.

إذا كان القرآنُ قد نظر الى الوَضْع البشري في القرن السابع الميلادي باعتباره وضعاً ناضجاً للتصحيح والتطوير باتجاه الأُمّة (الجامعة للشعوب والقبائل)؛ فإنّ النبيّ حامل القرآن لم يكن يمكن أن يفهم نفسه ودعوته إلاّ في السياق ذاته؛ سياق استمرارية المثال؛ مع شموله، وسياق الخاصّ (العربي) الذي يطمحُ إلى الانضواء في العامّ والتوحُّد معه (أمة الإسلام). على هذا الخاص (العربي) في شخصية الرسول ومنطلق دعوته يؤكّد القرآن في مجال إبراز جدليات علاقة الخاصّ بالعام:

أ ـ «... كما أرسلْنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا...»[٨٢].

ب ـ «... لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم...»[٨٣].

ج ـ «وما كان ربُّك مُهْلِكَ القُرى حتى يبعثَ في أمّها رسولاً...»[٨٤].

د ـ «هو الذي بعث في الأمّيين رسولاً منهم...»[٨٥].

إنّ القرآن يرى ضرورة انتماء الرسول إلى قوم معينين، وثقافة (لسان) معيَّنة حتى في المرحلة الرابعة: مرحلة الأمة الجامعة. إنّ الأمر لا يمكن أن يكون غير ذلك؛ إذ لا بد أن تنطلق الدعوةُ من موقعٍ معيَّنٍ؛ ولهذا الموقع المعين ثقافتُهُ وانتماآتُهُ (قبيلة أو شعب)؛ ولكي يستطيع الرسول أن يكسب (قومه) ويتّخذهم قاعدةً لمدّ آفاق دعوته لا بد أن يتحدَّث بلسانهم، وأن يُحسّ بالانتماء إليهم؛ وبغير ذلك لا يحدُثُ اللقاءُ، ولا تنجحُ الدعوة: «وما أرسلْنا من رسولٍ إلاّ بلسان قومه ليُبَيِّنَ لهم..»[٨٦]. إنّ هذا البيانَ يتسع ليعني الالتزام الشعوري والأخلاقي بالانتماء الى القوم، وبالحرص عليهم، والإصرار على كسبهم أو كسْب فئاتهم الدنيا ـ على الأقلّ ـ للدعوة: «لقد جاءَكم رسولٌ من أنفُسِكُم عزيزٌ عليه ما

(٨٢) سورة البقرة/١٥١.

(٨٣) سورة آل عمران/١٦٤.

(٨٤) سورة القصص/٥٩.

(٨٥) سورة الجمعة/٢.

(٨٦) سورة إبراهيم/٣ ـ ٤.

عَنِتُّم، حريصٌ عليكم بالمؤمنين رؤوفٌ رحيم»[٨٧].

هناك جدلياتٌ معيَّنةٌ لعلاقة **النبي الأُمّيّ** إذن بالمرحلة المجتمعية الثالثة؛ إنه يشكِّلُ استمراراً لها من هذه الناحية؛ من جهة أنه كأنبياء تلك المرحلة: ينتمي إلى قومٍ مخصوصين ويتحدث بلسان هؤلاء القوم. لكن في حين يبدأ نبيُّ المرحلة الثالثة في قومه وينتهي فيهم؛ يتخذ نبيُّ الإسلام من الانتماء إلى قومٍ معيّنين قاعدةً لانطلاقه باتجاه الأمة التي تستغرقُ قومه؛ وإن كانوا يبقون منها في مركز القلب؛ بسببٍ من دورهم الخاصّ في تبنّي الدعوة ونشرها؛ ولمركز **القلب** هذا ميزاته ومسؤولياته: «وإنه لذكْرٌ لكَ ولقومِكَ وسوف تُسألون»[٨٨].

إنَّ هذه الاستمرارية من حيث البدايةُ في الدعوة، تَسْري أيضاً على الدعوة نفسها؛ ذلك أنَّ وحدة المثال لوحدة المصدر فرضيةٌ إسلاميةٌ أساسيةٌ لا يمكن فهم الدعوة الإسلامية ولا الأُمّة الإسلامية بدونها:

أ ـ «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً.. وما وصَّينا به إبراهيم..».

ب ـ «قولوا آمنّا بالله وما أُنزل علينا، وما أنزل على إبراهيم..».

ج ـ «قُل آمنَّا بالله، وما أُنزل علينا، وما أُنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق»[٨٩]...

د ـ «.. فإنه نَزَّله على قلبكَ بإذْن الله مصدِّقاً لما معهم..»[٩٠].

هـ ـ «نَزَّلنا عليكَ الكتابَ بالحق مصدِّقاً لِمَا بين يديه..»[٩١].

(٨٧) سورة التوبة/٢٨.

(٨٨) سورة الزخرف/٤٤. وقارن بتفسير الآية في الدر المنثور للسيوطي ١٨/٦ ـ ١٩. وفي تفسير ابن كثير ١٢٨/٤: «.. إنه أُنزل بلغتهم فهم أفهم الناس له فينبغي أن يكونوا أقوم الناس به، وأعملهم بمقتضاه..».

(٨٩) قارن بسياق هذه الآيات الثلاث وتمامها في الفقرة رقم ٣ من هذه الدراسة: الحواشي رقم ٧٩ ـ ٨١.

(٩٠) سورة البقرة/٩١.

(٩١) آل عمران/٣. وقارن بتفسير موجز لتعبير «ما بين يديه» في تفسير الطبري ٣٤٧/١ ـ ٣٤٨.

و ـ « **يا أيها الذين أُوتُوا الكتابَ آمِنوا بما نزَّلْنا مُصَدِّقاً لمَا معكم**.. »[٩٢].

ز ـ « **وأَنْزَلْنَا إليك الكتابَ مصدِّقاً لما بين يديه من الكتاب** ... »[٩٣].

وهكذا فإنّ النبي بدعوته ومثاله يشكّل استمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسى وعيسى. إنه يُماثِلُهُم ليس في نُبُوَّتِهِ فقط بل في دعوته أيضاً وبالدرجة الأُولى؛ ولذلك يكونُ منطقياً انطلاقاً من وحدة المصدر المُرْسِل، ووحدة المثال والتماثُل أن يعلن النبيُّ تصديقه لمضامين الوحي الذي سبقه فوجده (أو وجد أصله) حاضراً بين يديه. ولقد ذكر الرسولُ رؤيته لنفسه في سياق سلسلة الأنبياء فاعتبر رسالته تكملةً للرسالات السابقة وتتويجاً لها: « مَثَلي ومَثَلُ الأنبياء قبلي كمثل رجلٍ ابتنى داراً فَأَحْسَنَها وأكملها إلاّ موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها؛ ويقولون: لولا موضعُ هذه اللِبنَة؛ قال رسولُ الله (ص): « فأنا مَوْضِعُ تلك اللِبنَة؛ جئتُ فختمْتُ الأنبياء »[٩٤]. ويفسِّرُ « اللِبنَة » في حديثٍ آخر بأنها « مكارمُ الأخلاق » قائلاً إنه « بُعِثَ لإتمامِ مكارمِ الأخلاق »[٩٥].

ثم يتّسِعُ الأُفُقُ ويمتدُّ وقد استقرَّ في تُربة واقع القرن السابع الميلادي ومستجدّاته، واستشرف آفاق المستقبل في تلك المنطقة التي كانت مركز الصراع في العالم آنذاك. إنّ سموَّ المثال وسمُوقه يجعل من « الشمول » و« العالمية » ضرورةً من ضروراته. بل إنه لم يكن متصوّراً إمكانُ القيام بمحاولةٍ توحيديةٍ في الجزيرة تكسب صفة الديمومة والاستمرار دونما استيعابٍ لفكرويات ومصالح المتصارعين على الجزيرة والعالم؛ الفرس والروم آنذاك. وهكذا تلاقت سائر الخطوط في

(٩٢) سورة النساء/٤٧.

(٩٣) سورة النساء/٤٧.

(٩٣) سورة المائدة/٤٨.

(٩٤) الحديث صحيحٌ، وهو في جامع البخاري (فتح الباري) ٦/٤٠٧، وصحيح مسلم ٤/١٧٩٠، وسنن الترمذي ٢/١٤١، ومسند أحمد ٣/٣٦١. ودلائل النبوة للبيهقي ١/٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٩٥) الموطأ لمالك ص ٥٦٤؛ ونصُّهُ هناك: « بُعِثْتُ لأُتَمِّمْ حُسْنَ الأخلاق ». وفي ابن سعد ١/١/١٢٨ عن أبي صالح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم: « أيها الناس! إنما أنا رحمة مُهداة ».

رحاب الشمولية؛ شمولية المثال، وشمولية المحاولة التي تضرب بجذورها في أعماق الأشواق التاريخية للبشرية؛ وفي الخُلاصة النهائية: شُمولية الأُمة.

هكذا خاطب الرسول الناس في القرآن: « قُل يا أيها الناس إني رسولُ الله إليكم جميعاً »[٩٦]، وخاطبه ربُّهُ قائلاً: « وما أرسلْناك إلاَّ كافَةً للناس بشيراً ونذيراً »[٩٧]؛ وقائلاً: « وأرسلْناكَ للناس رسولاً »[٩٨]. وهكذا فإنه إذا كان المؤمنون بالنبي ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم « أمة الإجابة »؛ فإنّ العالم الإنساني كلّه الذي أُرسِلَ النبيُّ إليه يشكِّل بمجموعه « أُمة الدعوة ». إنه في هذا النطاق؛ نطاق ضرب كيانات التسلُّط والاستركاب والاستعباد (البغي، الطغيان، المُلْك) لتقوم على أنقاضها أُمَّةٌ واحدةٌ البَشَرُ فيها « سواسيةٌ كأسنان المشط »؛ أمكن للنبي أن يعتبر نفسه ومبعثه ورسالته: « رحمة للعالمين »[٩٩]؛ وإذا بأولئك الشبان الأوائل الذين فَهِمُوا الدعوة الجديدة فضاقت الجزيرة عن أن تَسَعَ طموحاتهم وآمالهم في عالمٍ إنساني واحد باسم الإسلام؛ يُسَمُّونَ نبيّهم « الماحي: الذي يمحو الله به الكفر » والحاشر: « الذي يُحْشَرُ الناسُ على قدميه » و« العاقب: الذي ليس بعده أحد »[١٠٠]. إنه « خاتم النبيين »[١٠١]. وأمته « خاتمة الأُمَم »[١٠٢]؛ ولأنه « لا نبيَّ بعده »، ولا أُمّة بعد أمته، ولأنَّ الله لا يترك البَشَر هَمَلاً؛ لذلك كله كان النبي نبيّ العالم كله، وكان على أمته (آخِرِ الأمم) أن تستوعب العالَم

(٩٦) سورة الأعراف/١٥٨.

(٩٧) سورة سبأ/٢٨.

(٩٨) سورة النساء/٧٩.

(٩٩) سورة الأنبياء/١٠٧.

(١٠٠) هي أجزاء من حديث في المصنف لعبد الرزاق ١٠/٤٤٦، وصحيح البخاري ٦/١٥، وصحيح مسلم ٤/١٨٥، ودلائل البيهقي ١/٩٤ ـ ٩٥. وقارن به في تفسير ابن كثير ٥/٥٤٣، والخصائص الكبرى للسيوطي ١/٧٧. وفي الشمائل للترمذي ص١٩٦ ـ ١٩٧. « والعاقب؛ الذي ليس بعده نبي ».

(١٠١) سورة الأحزاب/٤٠.

(١٠٢) سنن ابن ماجه، وسنن الدارمي ٢/٣١٣.

كله؛ فإذا «الرحمةُ المُهداةُ»[١٠٣] هي في نظر القرآن خاتمةُ هدايا السماء إلى **المستضعَفين والأراذل**[١٠٤]؛ وعلى هؤلاء المستضعفين والأراذل أن يُحاولوا - وللمرة الأخيرة - تأسيس الأمة في العالم، واستيعاب العالم في الأمة. ولكي لا يتوهم متوهِّمٌ أنّ تجاوُزَ الشعوب والقبائل يعني المركزية والسيطرة وإنشاء الدولة (المُلك) عاد النبي فأكّد على الجذور التاريخية لدعوته واستمراريتها وتأسُّسِها في الواقع وعليه موضحاً أنَّ تجاوُزَ بعض مبدئيات المرحلة الاجتماعية الثالثة ليس إلغاءً لها بل هو بلورةٌ حاسمةٌ لمتطلبات حاضر الجزيرة والإنسانية ومستقبلها؛ وفي هذا النطاق تُعتبَرُ نقاطُ تميز النبي استيعاباً للسابق وليس رفضاً له:

• «أعطيتُ خمساً[١٠٥] لم يُعْطَهُنَّ نبيٌّ قبلي؛ كان النبي يُبعثُ إلى قومه خاصةً وبُعثْتُ إلى الناس عامة[١٠٦]. وأُحِلّت لي الغنا وحُرِّمَتْ على من كان قبلي. وجُعلت لي الأرضُ طيبةً مسجداً وطَهوراً. ويُرْعَبُ منا عدوُّنا مسيرةَ شهر. وأُعطيتُ الشفاعة»[١٠٧].

ولقد أوضح القرآنُ جدليات العلاقة بين النبي والتاريخ بما لا مزيد عليه في قوله: «**وأنزلْنا إليكَ الكتابَ بالحقِّ مصدِّقاً لما بين يديه ومُهيمِناً عليه**»[١٠٨]. **والهيمنةُ هذه ذات شقين؛** يتضمن الأولُ التبنّي **والاستيعاب والتصديق فيما يتصل بالمثال؛** ويتضمن الثاني العَزْلَ والنَّسْخَ والتجاوُز فيما يتصل ببعض **قضايا الشريعة**

---

(١٠٣) حديثٌ مرسلٌ في علل الدارقطني ١/١٣٠، ودلائل النبوة للبيهقي ١/١٠٠ - ١٠١، وتفسير ابن كثير ٥/٥٤٢.

(١٠٤) أخذاً من تسمية أتباع الأنبياء من العامة والفقراء من جانب أعداء الدعوات، أراذل وأرذلين: قارن بسورة الشعراء/١١١، وسورة هود/٢٧.

(١٠٥) حديثٌ صحيحٌ في البخاري ١/٩١ - ٩٢. وصحيح مسلم ١/٣٧١. وسنن الدارمي ١/٣٢٢ - ٣٢٣. واللفظ الذي أوردته به هنا للدارمي.

(١٠٦) في صحيح مسلم: وبُعثتُ إلى كل أحمر وأسود.

(١٠٧) ترد عموميةُ الرسالة في رواية البخاري للحديث خامسةً بين الخصائص.

(١٠٨) سورة المائدة/٤٨. والآية مكية تنفي مزاعم الذين يعتقدون أن تحوُّلاً حدث في موقف النبي من أهل الكتاب بالمدينة بعد الهجرة.

ذات الطابع المحلّي أو الخاص المنْدَثِر مما لا يتفق والنزعة الشمولية للدعوة في المرحلة الرابعة: مرحلة الأمة؛ وهذا ما فهمه الأصوليون المسلمون عند بحثهم في فلسفة التشريع في الإسلام، وصِلات الشريعة الإسلامية بالشرائع السماوية السابقة: «فأصحُّ الأقاويل عندنا أنَّ ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قَبلنا أو ببيانٍ من رسول الله (ص) فإنَّ علينا العمل به على أنه شريعةٌ لنبينا عليه السلام ما لم يَظْهَرْ ناسِخُهُ. فأما ما عُلِم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين (فقط) فإنه لا يجبُ اتباعُهُ...»[١٠٩].

هكذا تتلاقى الخطوط وتتكثَّف في اتجاهٍ واحد؛

الخطّ الوحدوي/التوحيدي الذي كانت الجزيرة قد بدأت تحيكُ أجزاءه على نحوٍ مبهم.

والخطّ التاريخي/النبوي الذي يتحد مِثالاً ومصدراً وهدفاً.

والخطّ القرآني/المحمدي الذي تأسَّس على الخطين الأولين وانطلق ليستوعب ويتجاوز. وكان من ذلك كله أنْ تبلورت فكروية الأمة الإسلامية أو أمة الإسلام.

V

ذكر أبو العميثل الأعرابي (- ٣٤٠ هـ) في «المأثور»[١١٠] وأبو بكر ابن الأنباري (- ٣٢٨ هـ) في «الزاهر»[١١١] **أنَّ الأمّة** «تنقسمُ في كلام العرب على ثمانية أقسام:

١ - الرجل الأُمّة؛ الأوحد في معناهُ الذي لا يُداخِلُهُ فيه أحدٌ؛ قال النبي (ص)[١١٢]: يُبعثُ زيد بنُ عمرو بن نُفيل أمّةً وحده؛ فمعناه: يُبعثُ

---

(١٠٩) أصول الفقه للسرخسي ٢/١٠١ - ١٠٢.

(١١٠) المأثور عن أبي العميثل الأعرابي (ط. كرنكو/لندن ١٩٢٥) ص ٤٣ - ٤٤.

(١١١) الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري (تحقيق صالح الضامن/دار الرشيد للنشر ١٩٧٩) ١/٢٨ - ٢٥٠. وعنه أبو علي القالي في الأمالي ٢/١٣٠.

(١١٢) الحديث في دلائل النبوة للبيهقي ١/٤٧٦، والمستدرك للحاكم النيسابوري ٣/٤٣٩.

كله؛ فإذا «الرحمةُ المُهداةُ»[١٠٣] هي في نظر القرآن خاتمةُ هدايا السماء إلى المستضعَفين والأراذل[١٠٤]؛ وعلى هـؤلاء المستضعفين والأراذل أن يُحـاولـوا ـ وللمرة الأخيرة ـ تأسيس الأمة في العالم، واستيعاب العالم في الأمة. ولكي لا يتوهم متوهِّمٌ أنّ تجاوُزَ الشعوب والقبائل يعني المركزية والسيطرة وإنشاء الدولة (المُلْك) عاد النبي فأكّد على الجذور التاريخية لدعوته واستمراريتها وتأسُّسِها في الواقع وعليه موضحاً أنَّ تجاوُزَ بعض مبدئيات المرحلة الاجتماعية الثالثة ليس إلغاءً لها بل هو بلورةٌ حاسمةٌ لمتطلبات حاضر الجزيرة والإنسانية ومستقبلها؛ وفي هذا النطاق تُعتَبرُ نقاطُ تميز النبي استيعاباً للسابق وليس رفضاً له:

● «أُعطيتُ خمساً[١٠٥] لم يُعْطَهُنَّ نبيٌّ قبلي؛ كان النبي يُبعثُ إلى قومه خاصةً وبُعثْتُ إلى الناس عامة[١٠٦]. وأُحلّت لي الغنا وحُرِّمَتْ على من كان قبلي. وجُعلت لي الأرضُ طيبةً مسجداً وطَهوراً. ويُرْعَبُ منا عدوُّنا مسيرةَ شهر. وأُعطيتُ الشفاعة»[١٠٧].

ولقد أوضح القرآنُ جدليات العلاقة بين النبي والتاريخ بما لا مزيد عليه في قوله: «**وأنزلْنا إليكَ الكتابَ بالحقِّ مصدِّقاً لما بين يديه ومُهيمِناً عليه**»[١٠٨]. **والهيمنةُ هذه ذات شقين؛ يتضمن الأولُ التبنّي والاستيعاب والتصديق فيما يتصل بالمثال؛ ويتضمن الثاني العَزْلَ والنَّسْخَ والتجاوُز فيما يتصل ببعض قضايا الشريعة**

(١٠٣) حديثٌ مرسلٌ في علل الدارقطني ١/١٣٠، ودلائل النبوة للبيهقي ١/١٠٠ ـ ١٠١، وتفسير ابن كثير ٥/٥٤٢.

(١٠٤) أخذاً من تسمية أتباع الأنبياء من العامة والفقراء من جانب أعداء الدعوات، أراذل وأرذلين: قارن بسورة الشعراء/١١١، وسورة هود/٢٧.

(١٠٥) حديثٌ صحيحٌ في البخاري ١/٩١ ـ ٩٢. وصحيح مسلم ١/٣٧١. وسنن الدارمي ١/٣٢٢ ـ ٣٢٣. واللفظ الذي أوردته به هنا للدارمي.

(١٠٦) في صحيح مسلم: وبُعثتُ إلى كل أحمر وأسود.

(١٠٧) ترد عموميةُ الرسالة في رواية البخاري للحديث خامسةً بين الخصائص.

(١٠٨) سورة المائدة/٤٨. والآية مكية تنفي مزاعم الذين يعتقدون أن تحوّلاً حدث في موقف النبي من أهل الكتاب بالمدينة بعد الهجرة.

ذات الطابع المحلّي أو الخاص المُنْدَثِر مما لا يتفق والنزعة الشمولية للدعوة في المرحلة الرابعة: مرحلة الأمة؛ وهذا ما فهمه الأصوليون المسلمون عند بحثهم في فلسفة التشريع في الإسلام، وصِلات الشريعة الإسلامية بالشرائع السماوية السابقة: «فأصحُّ الأقاويل عندنا أنَّ ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قَبلنا أو ببيانِ من رسول الله (ص) فإنَّ علينا العمل به على أنه شريعةٌ لنبينا عليه السلام ما لم يَظْهَرْ ناسِخُهُ. فأما ما عُلِم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين (فقط) فإنه لا يجبُ اتباعُهُ...»[١٠٩].

هكذا تتلاقى الخطوط وتتكثَّف في اتجاهٍ واحد؛

الخطّ الوحدوي/التوحيدي الذي كانت الجزيرة قد بدأت تحيكُ أجزاءه على نحوٍ مبهم.

والخطّ التاريخي/النبوي الذي يتحد مِثالاً ومصدراً وهدفاً.

والخطّ القرآني/المحمدي الذي تأسَّس على الخطين الأولين وانطلق ليستوعب ويتجاوز. وكان من ذلك كله أنْ تبلورت فكروية الأمة الإسلامية أو أمة الإسلام.

V

ذكر أبو العميثل الأعرابي (ـ ٣٤٠ هـ) في «المأثور»[١١٠] وأبو بكر ابن الأنباري (ـ ٣٢٨ هـ) في «الزاهر»[١١١] **أنَّ الأمّة** «تنقسمُ في كلام العرب على ثمانية أقسام:

١ ـ الرجل الأمّة؛ الأوحد في معناهُ الذي لا يُداخِلُهُ فيه أحدٌ؛ قال النبي (ص)[١١٢]: يُبعثُ زيد بنُ عمرو بن نُفيل أمّةً وحده؛ فمعناه: يُبعثُ

(١٠٩) أصول الفقه للسرخسي ٢/١٠١ ـ ١٠٢.

(١١٠) المأثور عن أبي العميثل الأعرابي (ط. كرنكو/لندن ١٩٢٥) ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١١١) الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري (تحقيق صالح الضامن/دار الرشيد للنشر ١٩٧٩) ١/٢٨ ـ ٢٥٠. وعنه أبو علي القالي في الأمالي ٢/١٣٠.

(١١٢) الحديث في دلائل النبوة للبيهقي ١/٤٧٦، والمستدرك للحاكم النيسابوري ٣/٤٣٩.

منفرداً بدين.

٢ ـ وتكون الأمةُ الجماعة؛ كما قال الله عزّ وجلّ[١١٣]: وَجَدَ عليه أُمّةً من الناس يَسْقُون. معناه: وجد عليه جماعة.

٣ ـ وتكون الأمة أتباع الأنبياء، كما تقول: نحن من أمة محمدٍ؛ أي من أتباعه على دينه.

٤ ـ وتكون الأمة: الدين؛ كما قال الله عزَّ وجل[١١٤]: إنّا وجدْنا آباءنا على أُمّةٍ؛ معناه على دين.

٥ ـ وتكون الأمة: الرجل الصالح الذي يُؤْتَمُّ به، كما قال عزَّ وجلّ: إنَّ إبراهيم كان أمةً قانتاً لله حنيفاً[١١٥].

٦ ـ وتكون الأمة: الزمان، كما قال[١١٦]: وادّكر بعد أُمة. وكما قال[١١٧]: ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى أمةٍ معدودة.

٧ ـ وتكون الأمة: القامة، يقال: فلانٌ حَسَنُ الأُمّة.

٨ ـ وتكون الأمة: الأَمّ.. يُقالُ: هذه أُمةُ فُلان؛ أي أَمّ فُلان...»[١١٨].

ويتضح من هذا العَرْض المقتضب لمعاني لفظة الأمة في القرآن أنها مشتركة؛ وإذا كانت قد وردت في لسان العرب بثمان معانٍ؛ فإنّ معاني ستّاً لها فقط وردت في القرآن؛ على ما يرى اللغويون إذ إنّ المشترك ذي الرقمين ٧، ٨ وَرَدَ عند أبي العَمَيْثل وابن الأنباري بغير شواهد من القرآن. ويتفق هذا تقريباً مع ما توصَّل

(١١٣) سورة القصص/٢٣. ولا يذكر ابن قتيبة في غريب الحديث (بغداد/١٩٧٧) ١/٣٨٤ للأمة غير هذا المعنى.

(١١٤) سورة الزخرف/٢٣.

(١١٥) سورة النحل/١٢٠.

(١١٦) سورة يوسف/٤٥.

(١١٧) سورة هود/٨.

(١١٨) قارن بكلام مشابه في الوجوه والنظائر للدامغاني ص ٤٢. ويذكر ابن الأنباري في الزاهر ١/٢٥٠ أنَّ الإمة ـ بالكسر ـ تعني النعمة.

إليه السيوطي في مبحثه حول الموضوع[١١٩].

لكن القضية تبقى رغم ذلك مشكلة؛ ذلك أنّ ابن الجوزي يذكر في **الوجوه والنظائر**[١٢٠] أن معنيي **الجماعة والطريقة** هما الأكثر وروداً في القرآن؛ غير أنه عندما أراد الذهاب إلى ما ذهب إليه ناصيف نصّار في بحثه[١٢١] من ارتباط معنى الجماعة بمعنى الطريقة أو الشريعة أو الدين في القرآن، اعترضت سبيلة عقباتَ أهمّها اثنتان: وضوح عدم ارتباط الأمة (الجماعة) بالدين الواحد في بعض الآيات القرآنية مثل: **ولكل أمةٍ أجَل**[١٢٢]. **ومثل: ولو شاء الله لجعلكم أمة**

(١١٩) السيوطي: كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر (الإسكندرية/١٩٧٧) ص٨٦ ـ ٩٠ غير أن السيوطي يضيف معنىً تاسعاً مولَّداً هو معنى الكفار خاصة في مثل الآية: كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم (سورة الرعد/٣٠)، ويكتفي ابن الأنباري في كتابه الآخر «الأضداد» (الكويت/١٩٦٠) ص٢٦٩ ـ ٢٧٠ بذكر معانٍ ثلاث رئيسية لمفرد «أمة» هي المعاني رقم ١ و٢ و٥ هنا. ويقارب ناصيف نصار في كتابه «مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ» (دار الطليعة/١٩٧٨) ص١٥ ـ ١٩ ما ورد هنا. فيذكر ورود المفرد (أمة) في القرآن بسبعة معانٍ مُدْخِلاً (الجماعة المخصوصة) أمة النبي باعتبارها معنى سابعاً منفصلاً من معاني الكلمة؛ ورأي ن. أنصار هو رأي أبي حيان الأندلسي (ـ ٧٤٥هـ) في تحفة الأريب (بغداد/١٩٧٧) ص٣٦. ولا شكّ أنَّ المقصود جماعة مع ضمير التخصيص؛ لذا فلا يمكن اعتبار ذلك معنى منفصلاً؛ وقارن بتاج العروس (أمم) ٨/١٨٩ ـ ١٩٠ وما يأتى بعد.

(١٢٠) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي (حيدرأباد/١٣٩٤ هـ) ١/٥٧ ـ ٥٩. ويذكر الفيروز أبادي في بصائر ذوي التمييز (القاهرة/١٣٨٥ هـ) ٢/٧٩ ـ ٨١ أنَّ مفرد الأمة يرد في القرآن بعشرة معانٍ؛ لكنه ـ شأنه في ذلك شأن السيوطي ـ شديد الحرفية والتوليد؛ ويبرز عنده كما عند ابن الجوزي معنيا الجماعة والطريقة للأمة. أما الجوهري في الصحاح ٥/١٨٦٤ ـ ١٨٦٥ فلا يذكر معاني للمفرد غير ما عليه شاهد قرآني؛ هذا في حين لا يفرّق الأزهري في التهذيب ١٥/٦٣٣ ـ ٦٣٨ بين المعنى القرآنى للمفرد وغيره فتزيد عنده معاني الكلمة على العشرة. وانظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦. ويذكر الحكيم الترمذي للمفرد في **تحصيل نظائر القرآن** ص ٨٢ ـ ٨٣ معاني ستاً.

(١٢١) مفهوم الأمة في القرآن؛ في مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٢٢) سورة الأعراف/٣٤.

واحدة[١٢٣] ـ وورود مفرد الأمة في بعض الأحاديث النبوية مُرادفاً للقوم (أمة النبي = قوم النبي) دون أن يعني ذلك أنهم على دينه؛ فقد ورد في حديث نبويٍّ صحيح[١٢٤]: «... وإنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلّهُم يزعُمُ أنه نبيٌّ، وأنا خاتم النبيين». إنّ الرجل الذي يدَّعي النبوة (الكذّاب) لا يمكن أن يكون من أمة النبي بمعنى انه من أتباع دينه. فلم يبق غير القول إن المعني بأمتي في الحديث: قوم النبي الذين ينتمي اليهم نَسَباَ. غير أنّ المصير إلى أنّ مفرد **الأمة** في القرآن والحديث **يدلُّ** في أحيان كثيرةٍ على الجماعة (السياسية والاجتماعية) لا الدينية؛ يُواجه أيضاَ عقباتٍ أبرزها ذلك الإطَباق بين غالبية المفسِّرين على اعتبار **الأمة** (وأمة النبي) حصيلةَ للجماعة الواحدة التي تعتنق ديناَ واحداَ. فمقاتل بن سليمان (ـ ١٥٠ هـ) يرى أنّ معنى كون الناس أمةَ واحدةَ (الآية رقم ٢١٣ في سورة البقرة) أنهم كانوا «على ملة الإسلام وحدها..»[١٢٥]. ويذهب الطبري (ـ ٣١٠ هـ) في تفسير الآية بدايةَ إلى أنّ[١٢٦] «أصل الأمة الجماعة تجتمع على دين واحد. ثم يكتفي بالخبر عن الأمة من الخبر عن الدين لدلالتها عليه... فوجه قول ابن عباس في قوله: كان الناس أمةَ واحدة ـ إلى أنّ الناس كانوا أهل دين واحد حتى اختلفوا... وأَولى التأويلات في هذه الآية بالصواب أن يقال إنّ الله عز وجل أخبر عباده أن الناس كانوا أمةَ واحدةَ على دينٍ واحدٍ وملّةٍ واحدةٍ...». ولا شكّ أن هذا التفسير المشهور للأمة الذي يربطها بالدين والدين

---

(١٢٣) سورة المائدة/٤٨.

(١٢٤) الحديث بتمامه في سنن أبي داود ٤/٤٥١ ـ ٤٥، وسنن ابن ماجه رقم ٣٩٥٢، وقارن به مختصراً في صحيح مسلم رقم ٢/٨٩، وسنن الترمذي رقم ٢٢٠٣.

(١٢٥) تفسير مقاتل بن سليمان (تحقيق عبدالله شحاته/القاهرة ١٩٦٩) ١/١٠٦. ويورد ابن الأنباري في الأضداد ص ٢٧٠ ـ ٧١ تلخيصاً جيداً للقضية هذا نصه: «ويُفَسَّرُ هذا الحرْف من كتاب الله تعالى تفسيرين متضادَّين فيقول بعض المفسرين معناه كان الناس كفاراً كلهم. فالذين قالوا: الأمة ها هنا المؤمنون ذهبوا ان الله عز وحل لما غرّق الكافرين.. ونجّى نوحاً والمؤمنين كان الناسُ كلهم عند ذلك الوقت مؤمنين... ومن قال الأمة في الآية معناها الكافرون قال كان الناس قبل إرسال الله نوحاً كافرين كلّهم...».

(١٢٦) تفسير الطبري ٢/١٩٥ ـ ١٩٦.

الإسلامي بالذات هو تفسيرٌ متأخِّرٌ متأثرٌ بالواقع التاريخي للقضية في مطلع القرن الثاني للهجرة. يدلّ على ذلك خروجُ بعض المفسِّرين واللغويين عليه باتجاهاتٍ مختلفة؛ فالمفسِّر الأول مُجاهد بن جبر (ـ ١٠٤ هـ) يرى أن الأمة في الآية المذكورة (٢١٣ من سورة البقرة) ليست غير آدم بمفرده[١٢٧]! قياساً على اعتبار إبراهيم «أمة لله قانتاً». أما الفيروز ابادي والزبيدي من اللغويين فيريان أنّ الأمة هم: الجماعة الذين يُرسَلُ اليهم رسول سواء آمنوا أو كفروا. وينقل الزبيدي في «تاج العروس» عن الليث (بن المظفّر) قوله إنّ كُلّ قومٍ نُسِبوا إلى نبيٍّ فأُضيفوا إليه فهم أُمَّتُهُ[١٢٨].

هكذا تتحاور وتتجاور في مفرد **الأمة** عندما يكون بمعنى **الجماعة** مدلولاتٌ ثلاث يحدّد أحدها السياق والأفق التاريخي للمسألة في الحالات المعينة؛

فيعني **المفرد** أحياناً: القوم النَسَبيين الذين خرج النبيُّ من بينهم في الأصل؛ سواء آمنوا به أو لم يؤمنوا، من مثل: «واتخذ قومُ موسى من بعده من حُلِيِّهِمْ عِجْلاً...»[١٢٩]، ومثل: «ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود»[١٣٠]؛ ومثل: «قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إلهٍ غيره»[١٣١].

ويعني أحياناً الجماعات التي آمنت بالنبي فعلاً من قومه وغيرهم، من مثل: «كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس...»[١٣٢]. إنهم إذن أمة الإجابة أو الاستجابة.

ويعني أخيراً أولئك «الذين أُرسِلَ إليهم الرسول سواء آمنوا به أو

---

(١٢٧) تفسير مجاهد (طـ. إسلام أباد) ١/١٠٤.

(١٢٨) تاج العروس ٨/١٨٩.

(١٢٩) سورة الأعراف/١٤٨.

(١٣٠) سورة إبراهيم/٩.

(١٣١) سورة هود/٥٠.

(١٣٢) سورة آل عمران/١١٠.

(١٣٣) سورة البقرة/١٤٣.

كفروا »[١٣٤]. من مثل[١٣٥]: « وإنّ هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربّكم فاتقون »؛ ومن مثل[١٣٦]: « إنّ هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربكم فاعبدون ». إنهم أمة الدعوة؛ وإذا تصورْنا إمكان دعوة العابدين لأن يكونوا « متّقين » كما في الآية الأولى؛ فإنه لا معنى لدعوة هؤلاء العابدين أو العباد فعلاً **إلى العبادة** كما في الآية الثانية. إنّ المقصود هنا بالأمة أولئك الذين يعبّر عنهم القرآن غالباً بالناس. إنّ محمداً هو آخر الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات. وأمته آخر الأمم. إنه مبعوثٌ إلى الناس كافة كما في القرآن والحديث. العالم إذن كله هو أمته بالمعنى الواسع للكلمة. العالم كله هو مجال الدعوة، والناس في العالم هم بالتالي **أمة الدعوة**، وأمة النبي. صحيحٌ أنه على النبي أن يبلّغ دعوته للعالم كله على الوجه الصحيح؛ لكنّ القرآن يتصوّر إمكان عدم تحوُّل العالم كله إلى الإسلام أيام النبي؛ لذلك جعل أمة الإجابة، الأمة الوسط « شُهداء على الناس »؛ شهداء على أمة الدعوة. إنّ **أمة الإجابة تُسأل**[١٣٧]، وسيكون أفرادُها « شُهداء » على الذين لم يستجيبوا بعد. إنه لا يتصوّرُ أن تكون **أمته آخِر الأمَم**[١٣٨] إن لم يكن العالم أمته، وإن لم تتابع **أمة الإجابة** الدعوة بعد النبي فتنفتح على **الناس**؛ على أمة النبي؛ أمة آخر الأنبياء، هاديةً أو مستوعبةً أو ضاغطةً أو مستلحِقةً.

* * *

لقد استقرّ الرأي نتيجةَ بحوثٍ بدأها المستشرقون[١٣٩]، وشاركهم فيها منذ

(١٣٤) تاج العروس ١٨٩/٨.

(١٣٥) سورة المؤمنون/٥٢.

(١٣٦) سورة الأنبياء/٩٢.

(١٣٧) سورة الزخرف/٤٤.

(١٣٨) قارن بالحاشية رقم ١٠٢. وأنظر محمد أبو زهرة: العلاقات الدولية في الإسلام ص ٢٠ - ٢٢.

(١٣٩) – H. L. Fischer, Kleinere Untersuchungen (Leipzig 1888) 115-117.
– Horovitz, Koranische Untersuchungen, 51-53.
– R. Paret, in EI (S), art «Ummi».
– W. M. Watt, Muhammad at Medina, P. 198.

عقودٍ من السنين باحثون عرب ومسلمون[١٤٠]؛ على أنّ نسبة « الأمّي » للنبي لا تعني انه لم يكن يكتب أو يقرأ بل هي نسبة إلى « الأمّة ». ورغم أنّ القضية تظلّ محتاجةً إلى تفصيل أكثر بسبب اعتبار **أمة النبي أمّيّةً** أيضاً في القرآن والحديث[١٤١]؛ فالذي يمكن ذِكْرُهُ هنا أنه في نطاق هذا الأفُق الجديد للمسألة يكون معنى النبي « الأمّيّ » أنه « أمي »؛ مبعوثٌ للناس جميعاً، لسائر « الأمم »؛ وإنما ورد في القرآن « أمي » لأنّ النسبة للجمع غير قياسية بالعربية. إنّ هذا التأكيد على « عالمية » رسالة النبي يردُ في مجال إبراز تميّزِهِ على الأنبياء السابقين[١٤٢] الذين ذكر هو في حديثه أنهم كانوا يُبْعَثُون إلى أقوامهم خاصّة بينما بُعِثَ هو إلى الناس كافّة[١٤٣].

* * *

ويرى ل. ماسينيون في مقال له[١٤٤] (١٩٤٦) عن **الأمة** ومُرادفاتها أنّ **الملّة** مفردٌ مُرادفٌ للأمة في القرآن وفي الاستعمال العربي القديم والمتأخر في العصر العثماني[١٤٥]. ويستند في رأيه هذا الى فهمه للأمة (في القرآن) باعتبارها: جماعة من الناس أرسل إليهم الله رسولاً؛ فاتّبعوا دعوته، وأقاموا بالتالي ميثاقاً مع

(١٤٠) قارن على سبيل المثال؛ ناصيف نصّار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ص ٢٣ - ٢٧، ومجلة دراسات عربية (عـ٤/١٩٧٨، عـ٦/١٩٧٨). ولأبي الوليد الباجي (٤٧٤ هـ) رسالةٌ بعنوان « تحقيق المذهَب في أنّ النبي قد كَتَبَ » ثارت حولها نقاشات واسعة (أنظر: تهذيب تاريخ دمشق ٢٥١/٦ - ٢٥٢). وقد نشرها أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري في الرياض عام ١٤٠٣ هـ (١٩٨٣) بعالم الكتب.

(١٤١) أما في القرآن فيرد المفرد ثلاث مرات بصيغة: « الأميين » (آل عمران/٢٠، ٧٥، الجمعة/٢). ومرة واحدة: « الأميون » (سورة البقرة/٧٨). ومرتين « الأمي » (الأعراف/١٥٧، ١٥٨). وفي الحديث « الأمة الأمية » و« أمة الأميين » و« نبي الأميين » (قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٩٨/١).

(١٤٢) خلافاً لما يراه ن. نصّار في كتابه مفهوم الأمة ص ٢٦.

(١٤٣) قارن بما سبق فقرة رقم ٤.

(١٤٤) – L. Massignon, L'Umma et ses synonymes (1946); in: Opera Minora (Beyrouth, 1963), I, 97-103.

(١٤٥) – Op. cit. P. 98-99.

الله[١٤٦]. وقد سبق أن بيّـنّـا أنَّ مدلول المفرد: أمة - يعني أحياناً الجماعة ذات الدين الواحِد؛ لكنه لا يعني ذلك دائـماً. بينما يعني المفرد ملّة؛ الدين دائماً في المرات الخمس عشرة التي يرد فيها في القرآن بِصيَغٍ مختلفة. وقد تنبَّه لذلك الحكيم الترمذي في **تحصيل نظائر القرآن**؛ فذكر للأُمة معاني ستاً من بينها معنى الملـَّة التي تعني: اجتماع الناس على أمرٍ واحد[١٤٧]. والملاحَظُ ارتباط المفهوم (ملة) بالنبي إبراهيم في آياتٍ عِدّة (٨ آيات)[١٤٨]؛ لكنّ لهذا حديثاً آخر يتصل بإبراهيم وميراث إبراهيم في الدعوة والأمة وتاريخ العرب والمسلمين[١٤٩]. إنّ ما يمكن قوله هنا أنّ المفردات: أمة، ملة، دين؛ ليست مترادفة؛ بمعنى أنّ الدين والملة ليسا مُرادفين من مُرادفات الأمة. ولرأي ماسينيون وناصيف نصّار في الربط بين الدين والأمة في القرآن أنصاره القُدامى بين مفسّرِي القرآن واللغويين كما أوضحنا من قبل[١٥٠]. بيد أنَّ المنطق الداخلي للغة القرآن، والأفق التاريخي لفكروية الأمة المحمدية أو الإسلامية؛ اقتضيانا العدول عن اعتماد الرأي السائد؛ ولما ذهبنا إليه على أيّ حالٍ مسوِّغاتٌ لغويةٌ أيضاً.

★ ★ ★

عموميةُ الدعوة القرآنية إذن تفترضُ بقاء «الأمة» مفتوحة؛ أي في «حالة تحقّق» ما دامت في العالم ناحيةٌ لم تقتحمها الرسالةُ الإسلامية فتسيطر أو تُوازن أو توحّد. إنَّ فكرويةً كهذه تفترضُ الشمول بل تتأسَّسُ عليه؛ لا تستطيعُ أن تهادن أو تتأقلم أو تتنازل باعتبار أنَّ تنازُلَهَا يعني زوال مسوِّغات وجودها؛ «وإنْ لم

---

(١٤٦) - Op. cit; P. 97.

(١٤٧) قارن بالمعجم المفهرس ص ٦٧٦. وانظر تحصيل نظائر القرآن ص ٨٢.

(١٤٨) المعجم المفهرس؛ الصفحة نفسها.

(١٤٩) قارن مؤقتاً: - Moubarak (Y), Abraham dans le Coran (Paris 1958).

(١٥٠) أما M. Watt فيحاول في كتابه «محمد في المدينة» (بالانجليزية) ص ٢٦٤ - ٢٦٧ فهم القضية على مستويين: مستوى الوحدات الأساسية؛ وهو يرى فيما يتصل بها أنَّ موضوعة «الشعوب والقبائل» ظلت سائدة فيها. ومستوى الإطار الايديولوجي والسياسي؛ وهو يرى فيما يتصل بِهِ أن الفكروية الإسلامية كانت دعامته الأساسية.

تفعل فما بلَّغْت رسالَتَهُ»[١٥١]. لكنَّ بدايتها في العالم بدايةٌ محليةٌ أو إقليميةٌ لا محالة. إنها لا بد أن تسيطر في إقليمٍ يتحوَّلُ إلى «قلبٍ» للأمة، ومركزٍ للدعوة نَشْراً واستمراراً وقيادة؛ فكيف ينضوي الجزءُ في الكُلِّ، والخاصّ في العامّ؟. إنّ للقرآن منطقه في حلِّ الإشكالية؛ فقد اتَّضح من الاستعمالات المختلفة لمفرد الأمة أنه مشترك بين معانٍ عِدَّة؛ ومن بين هذه المعاني معنى كون الأمة قوم الرسول أو بالتحديد الجماعة المؤمنة بدعوته منذ البداية. إن هذه الأمة الجزئية المؤمنة عليها أن تحقق الأمة الشاملة؛ أمة آخر الأنبياء فتكون بهذا المعنى آخر الأُمم لآخِرِ الأنبياء. وإذا كانت هذه البلورة للأمة الجزئية، الأمة الناشئة، الأمة المتحققة بالقوة عن طريق وجود قلبها أو جزئها بالفعل؛ لا تبدو واضحةً تماماً في القـرآن إلاّ من ضمن سياقه الشامل؛ فإنَّ المأثورات النبوية التي يمكن الوثوقُ من ظهور أكثرها في فترةٍ مبكرةٍ نسبياً[١٥٢] تجعلُ القضية واضحة تماماً عندما تفرقُ بين الأمتين أو بين المغنيين المتمايزين للأمة في القرآن عن طريق استخدام مفردين مختلفين. فالرسالة الشاملة الواقعة في أفق تحقق مفتوح ومستمر تبقى في هذه المأثورات مسماة بالأمة؛ في حين تسمى «أمة الإجابة»؛ الأمة الجزئية: الجماعة. إن جماعة المسلمين هي البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هي أيضاً التعبير القانوني الأول والمستجد عن تأسس الدعوة، وظهور ركيزتها التي تعطي الأمل بإمكان التحقق الشامل لآخر الأُمم؛ لهذا يذكر مأثورٌ نبويٌّ أن «الجماعة رحمة والفرقة عذاب»[١٥٣]. ويذكر مأثورٌ آخَرُ أن الأمور تبتدىء بـالانتظـام فقـط عنـدمـا «يكون للناس جماعة»[١٥٤]. ويُصِرُّ مأثور ثالثٌ على أن تارك «الجماعة» مارق من الدين[١٥٥] ولو كان مسلماً أساساً. بل إن مأثوراً رابعاً يُحدِّدُ «الترك» الذي

---

(١٥١) سورة المائدة/٦٧.

(١٥٢) قارن عن هذه الأحاديث، دراسة محمد مصطفى الأعظمي بعنوان: دراسات في الحديث النبوي (المكتب الإسلامي/١٩٨٥) ١/٥٧ - ٣٢٥.

(١٥٣) مسند أحمد ٤/٢٧٨، ٣٧٥.

(١٥٤) صحيح البخاري ٥/١٠.

(١٥٥) نصّ الحديث: «المارق من الدين التارك للجماعة..»؛ في مسند أحمد ١/٣٨٢، ٤٢٨، وهو =

يحول الإيمان إلى كفر بأنه شبرٌ واحد[١٥٦] ؛ فمن « خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه »[١٥٧] . إن النبي انسان كسائر الناس محكوم بالحياة والموت. وما دام الأمر كذلك فإنّ متابعة الدعوة للأمة لا بد أن تنتقل إلى أيدٍ تحقِّقُ لها الاستمرار والتقدم والنصر ، وقد اختارت النصوص القرآنية والمأثورات النبوية مؤسسة الجماعة أو أُمَّة الإجابة بعد النبي طريقاً للوصول إلى مؤسسة الأمة الشاملة[١٥٨] . إنها إذن **جماعةُ** الله ؛ بمعنى أنها الجماعة التي أوكل إليها الله تحقيق إرادته في العالم ؛ تطبيق شريعته فيه. وهي بهذا تتساوى مع الرسول في عصمتها عن الخطأ وفي ارتباط إرادتها الشاملة بإرادة الله. إن المأثور النبوي يؤكد أن « يد الله مع الجماعة »[١٥٩] . ويؤكد أن أمة النبي لن تجتمع على ضلالة[١٦٠] . ويؤكد على أن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حَسَن[١٦١] . وهو عندما يفعل ذلك لا يحقق أكثر من تفصيل ما أجمله القرآن عندما ذكر أن من يتبع غير سبيل المؤمنين[١٦٢] يولّه الله ما تولى. هكذا أمكن أن تكون فئاتُ **الأمة الوسط** شهيدة على الناس[١٦٣] ؛ على أمة الدعوة. وهكذا أمكن أن تكون الجماعة هي المحددة لمن

= في البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي.

(١٥٦) مسند أحمد ١/٧٠ ، ٨٣ ، ١٥٤ . والحديث بالإضافة إلى أحمد في البخاري وأبي داود ، والترمذي ، والنسائي ، والدارمي.

(١٥٧) هذا أثر آخر وهو في مسند أحمد ٤/١٣٠ ، وسنن الترمذي ٤/٢٢٥ . وبصيغة مشابهة في سنن أبي داود ٥/١١٨ .

(١٥٨) في القرآن (آل عمران/١٤٤) : « وما محمدٌ إلاّ رسولٌ قد خلت من قبله الرُسُل ؛ أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم؟ ! ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً ، وسيجزي الله الشاكرين » .

(١٥٩) سنن النسائي ٧/٩٣ ، وسنن الترمذي ٣/٣١٥ .

(١٦٠) الحديث في سنن النسائي ٩٣١٧ ، وسنن ابن ماجه ٢/١٣٠٣ ، وسنن الترمذي ٣/٣١٥ ، والمستدرك الحاكم ٣/١١٦ . وقارن بروايات أخرى له في الأسرار المرفوعة للقاري ص ٨٦ - ٨٧ .

(١٦١) قارن بفيض القدير ٥/٢٦٣ - ٢٦٤ .

(١٦٢) سورة النساء/١٥ .

(١٦٣) سورة البقرة/١٤٣ .

يدخل الجنة (بالإجابة للانضمام إلى الجماعة) ، ولمن يدخل النار (برفض الدخول في الجماعة)[١٦٤] .

IV

في يثرب (المدينة) استطاع النبيُّ البدء بعملية بناء **جماعة المسلمين** أو **الأمة الوسط** أو **أمة الإجابة** طريقاً لتحقيق الأمة الشاملة. صحيحٌ أن الأمر بالنسبة له كان قد أصبح واضحاً بمكة عندما صرّح القرآن على لسانه بقوله : « لكم دينكم ولي دين »[١٦٥] . ولكنّ هذه الصرخة نزلت في سياق دفاعي إلى حدٍّ ما ؛ وهذا ما حيّر المفسرين فيما بعد فجعل بعضهم يذهب إلى أن الآية هذه منسوخة إذ كيف يعترف النبي بدينهم (دين قريش) أو كيف يعتبر كفرهم ديناً[١٦٦] . لقد كان همّ النبي آنذاك انتزاع الحق بحرية العقيدة وحرية الدعوة لأنه كان في موقف الأقلية المضطهَدة. وهكذا فإن البداية الحقيقية لتأسيس جماعة الدعوة كانت في يثرب (المدينة) .

في يثرب حدث أمران في الشهور الأُولى لوصول النبي إليها ؛ إنهما أمرا كتاب النبي بين المهاجرين والأنصار ويهود ، وعقد المؤاخاة. ولأن الرواية السائدة في كتب السيرة والتاريخ والحديث والتفسير تجعل كتاب النبي مقدماً على عقد المؤاخاة ؛ ولكي يكون ما أقصده واضحاً أورد هنا نتفاً دالة من النصوص المتعلقة بكلا الأمرين لكي يجري التأمل على أساسٍ منها.

أما كتاب النبي « بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم » ؛ فينُصّ على أنهم[١٦٧] « أمةٌ واحدةٌ من دون الناس ؛

---

(١٦٤) سنن ابن ماجه ٢/١٣٢١ : « عن عوف بن مالك عن النبي : لتفترقنّ أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة ، واحدةٌ في الجنة واثنتان وسبعون في النار قيل : يا رسول الله من هم؟ قال : الجماعة » . وفي الحديث والأحاديث المشابهة مقال.

(١٦٥) سورة الكافرون/٦ .

(١٦٦) في الناسخ والمنسوخ للحلي ص ٨٥ : نُسخت الآية بآية السيف.

(١٦٧) نصّ الكتاب في سيرة ابن هشام ٢/٥٠١ - ٥٠٤ ، وكتاب الأموال لأبي عبيد ص ٢٩٠ - =

فالمهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم... وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم.. وبنو الحارث على ربعتهم... وبنو ساعدة... وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداءٍ أو عقل... وأنّ المؤمنين... أيديهم على من بغى منهم إثماً أو عُدْواناً..»؛ و« أنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأُسوة... وان سلم المؤمنين واحدة... وان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين؛ ليهود دينهم وللمسلمين دينهم..». إن هذه المقتطفات الواردة هنا وهي قليل من كثير في **الكتاب** تظهر بما لا يدع مجالاً للشك أن النبي لم يكن يريد هنا تحطيم القبلية أو إزالة العصبيات. إن قريشاً في المدينة الجديدة ستبقى هي قريش، وسيبقى لها تضامنها العشائري الداخلي، كما أن بطون الأوس والخزرج ستبقى بطوناً في الأوس والخزرج. كل ما في الأمر أن النبي كان يتخطى العصبية محاولاً تشذيبها وتوجيهها بحيث تقبل العيش في إطار سياسي واحد لا يطغيها بل يُوازنها وينظم علائقها ببعضها وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي، وعلى أن يُمثِّلَ الإسلام فكروية الإطار السياسي. ولأن الإسلام دعوة شاملة، والعالمَ كله ـ وليس يثرب فقط ـ هو مجال تحققه، أمكن إدخال يهود باعتبارهم جزءًا من **أمة الدعوة** ضمن **موضوعة الأمة**؛ فإذا هم مع المؤمنين من قريش ويثرب « أمة من دون الناس ». إن هذا العيش في إطارٍ سياسي واحد يمكن أن يكون مقدمة لانضمام يهود **إلى أمة الإجابة**؛ وهو أملٌ راود النبي على ما يبدو بقوة في السنة الأولى لمقامه بيثرب[168].

إلى هنا والأمر واضح؛ فقد بدأ النبي تكوين أمة الشعوب والقبائل. لكنْ هنا

---

(١٦٨) قارن بـ:

– M. Watt: Muhammad at Medina 198-208.

٢٩٧، وطبقات ابن سعد ١/١٩٨، والبداية والنهاية لابن كثير ٣/٢٢٤ ـ ٢٢٦، وعيون الأثر ١/١٩٨ ـ ١٩٩. وقد جمع رواياته وقارنها ووضعها في سياقها محمد حميد الله في مجموعة الوثائق السياسية له ص ٣٩ ـ ٤١. ويرى وات في Muhammad at Medina ص ٢٢٥ وما بعدها أنّ هذه الوثيقة لم تُكتب مرةً واحدة في الغالب؛ لكنّ أسبابه غير مقنعة؛ وقارن العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي، في مكان آخر من هذه الدراسة.

يذكر الرواة قصة عقد المؤاخاة بين المسلمين؛

أ ـ ففي سيرة ابن هشام[169] قال ابن إسحاق: « وآخى رسُول الله (ص) بين أصحابه من المهاجرين والأنصار فقال ـ فيما بلغنا ـ تآخوا في الله أخوين أخوين. ثم أخذ بيد علي.. فقال: هذا أخي.. فكان رسول الله (ص).. وعلي بن أبي طالب أخوين. وكان حمزة.. وزيد بن حارثة (مولى رسول الله) أخوين..».

ب ـ وفي طبقات ابن سعد[170]: « ... لـمّا قدم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم المدينة آخى بين المهاجرين بعضهم لبعضٍ، وآخى بين المهاجرين والأنصار. آخى بينهم على الحقّ والمؤاساة ويتوارثون بعد المات دون ذوي الأرحام. وكانوا تسعين رجلاً خمسةٌ وأربعون من الأنصار... وكان ذلك قبل بدر. فلمـّا كانت وقعة بدر وأنزل الله تعالى: وأولو الأرحام بعضُهم أولى ببعضٍ في كتاب الله... فنسخت هذه الآية ما كان قبلها، وانقطعت المؤاخاة في الميراث، ورجع قبلها، وانقطعت المؤاخاة في الميراث، ورجع كلُّ إنسانٍ إلى نسبه وورثه ذوو رحَمه».

ج ـ وفي الروض الأنف للسهيلي[171]: « آخى رسول الله بين أصحابه حين نزلوا المدينة ليُذهب عنهم وحشة الغربة. ويؤنسهم من مفارقة الأهل والعشيرة، ويشد أزر بعضهم ببعضٍ. فلما عـزّ الإسلام واجتمع الشمل وذهبت الوحشة أنزل الله سبحانه: وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ـ أعني في الميراث. ثم جعل المؤمنين كلهم إخوة فقال: إنما المؤمنون إخوة. يعني في التوادد وشمول الدعوة».

د ـ وفي تفسير الطبري:

---

(١٦٩) سيرة ابن هشام ٢/٥٠٤ ـ ٥٠٧.

(١٧٠) الطبقات الكبرى لابن سعد ١/٢/١.

(١٧١) الروض الأُنُف للسهيلي ٤/٢٤٥ ـ ٢٣٦.

١ ـ عن قتادة[١٧٢]: « لبث المسلمون **زماناً** يتوارثون بالهجرة، والاعرابي المسلم لا يَرِثُ من المهاجر شيئاً. فنسخ ذلك بعد ذلك قول الله: وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين... وصارت المواريث بالملل، والمسلمون يرث بعضهم بعضاً من المهاجرين؛ المؤمنين، ولا يرث أهل ملتين... ».

٢ ـ وعن عبدالله بن كثير[١٧٣]: « بلغنا أنها كانت في الميراث لا يتوارث المؤمنون الذين هاجروا، والمؤمنون الذين لم يهاجروا... ثم نزل بعد: وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله... فتوارثوا ولم يهاجروا.. ».

إن الواضح في هذه المحاولة على اختلاف الأسباب التي يذكرها المفسرون انها كانت ترمي الى تحقيق اندماج كامل على أساس ديني بين المسلمين. فربما تصور النبي في لحظة من اللحظات ـ مدفوعاً بالسخط على القبلية والعصبية اللتين حالتا دون تسارع الناس إلى الإسلام ـ إمكان تحطيم علاقات العائلة والعشيرة والقبيلة. وإنشاء بناء اجتماعي/ايديولوجي جديد تماماً. والمقارنة الطائرة بين الكتاب السابق الذكر وهذه **المؤاخاة** تثبت تناقضها مفهوماً ومضموناً. والمنطقي أن يكون العكس قد حدث بمعنى أن **المؤاخاة** تقدمت تاريخياً على الكتاب، وعندما ثبت فشلها ونزل القرآن ملغياً لها سارع النبي الى استبدال الكتاب بها[١٧٤]. وهكذا عادت القضية لتستقر في قلب النصوص القرآنية التي اعتبرت متايزات المرحلة الاجتماعية الثالثة سنناً خلقية واجتماعية لا يمكن الخروج عليها بل تطويرها في

---

(١٧٢) تفسير الطبري ٦/٣٠ ـ ٤٠.

(١٧٣) تفسير الطبري ٦/٣٦ وفي صحيح البخاري ٦/٥٥ ـ ٥٦. عن ابن عباس قال: كان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث المهاجر الأنصاري دون ذوي رحمه للأخوة التي آخى النبي (ص) بينهم». وفي طبقات ابن سعد ١/٢/١ عن أنس بن مالك « أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم **حالف** بين المهاجرين والأنصار في دار أنس »!.

(١٧٤) تفسير الطبري ٦/٣٥.

سياقها التاريخي والاجتماعي[١٧٥].

لكن إذا كانت تجربة **المؤاخاة** المناقضة لطبيعة المجتمع قد تركت بلبلةً احتاجت الى آياتٍ لإزالتها فإن **الجماعة الإسلامية** الجديدة واجهت في سنتها الأولى تجربة قاسية أخرى لا تقل خطورة عن تجربة **المؤاخاة**؛ فقد فشلت العلاقة مع يهود. والمؤرخون وكتاب السيرة يسمون تلك العلاقة « **عقد موادعة** » أو « **تحالف**[١٧٦] »؛ ذلك انهم لم يكونوا يستطيعون تصور ادخال النبي لهم في الأمة لكن الواقع ان النبي قد فعل ذلك ترغيباً وترهيباً دون أن يجدي ذلك شيئاً؛ إذ إن يهود لم يكونوا مستعدين للقبول بعلاقة يحسون فيها أنهم مستوعَبون، وأنهم الطرف الأضعف، لذلك كانوا أولى الجماعات التي حاولت تفجير توازن العصبيات في الأمة من الداخل: « ... فأول فرقةٍ غدرت ونقضت الموادعة بنو قينقاع؛ وكانوا حلفاء عبدالله بن أبي... فأجلاهم رسول الله.. »[١٧٧]. إن هذه الخصومة التي بدأت مع **يهود** أسهمت في تسريع تحديد حدود **أمة الإجابة**؛ لكنها لم تؤد إلى اليأس من إمكان تحول أهل الكتاب الى عصبية من عصبيات الأمة ليس بالمعنى السياسي فقط (وهو ما حدث) بل بالمعنى الديني أيضاً. لهذا فإن النبي لم ير الحل لصدامه مع اليهود ثم النصارى في ابادتهم بل في استمرار الضغط عليهم من أجل اضطرارهم للتنازل؛ وقد تمثلت وسيلة الضغوط هذه في فرض الجزية، ووجوب أدائها « عن يدٍ وهم صاغرون[١٧٨] ». وكان المأمول (ما دام القرآن قد كفل حرية العقيدة) أن يكون الضغط المادي والنفسي هذا في النهاية سبب التحول غير المباشر عند أهل الكتاب وفيما بينهم[١٧٩].

---

(١٧٥) قارن برأي مخالف لـ : R. Simon

في: ـ Acta or. Acad. sci. Hung 27 (1973), P. 333-343

(١٧٦) كتاب الأموال لأبي عُبيد ص ٢٩٧، والروض الأنف ٥/٢٤٠ ـ ٢٤١.

(١٧٧) المصدر السابق؛ ص ٢٩٧.

(١٧٨) سورة التوبة/٢٩. وقارن بمحاولات لتفسير هذه الآية من جانب المستشرقين:

R. Paret, Der Koran (1975), PP. 288-295.

(١٧٩) يصرّح أبو عُبيد (الأموال ص.٢٩٦ ـ ٣٩٧) وينقل عنه البيهقي في الروض ٥/١٩٥ ـ ١٩٦) بأن رسول الله « ربما كتب هذا الكتاب قبل أن تُفرض الجزية إذ كان الإسلامُ ضعيفاً ».

لقد شهدت السنتان الأوليان من إقامة النبي بالمدينة أمرين مهمين إذن على طريق تطبيق المفهوم القرآني للأمة؛ فمن ناحية جرى الاعتراف بوجود عصبيات اجتماعية لا يمكن إلغاؤها بل مُوازنتها ببعضها وفي ظلِّ سلطةٍ تضبط هذا التوازن. ومن ناحية أخرى جرى تحديد العلاقة بورثة تقليد التوحيد من يهود ونصارى في سياق الإصرار على كَسْبهم لصفوف الأمة مهما كان الثمن ترغيباً (عن طريق امتداحهم في القرآن والحديث وتمييزهم عن المشركين العرب في المعاملة) وترهيباً عن طريق الجزية والضغط المعنوي.

وكان لا بد من خطوة ثالثة لكي تكتمل الدائرة؛ بل يمكن القول إنَّ الخطوة الثالثة هذه تتقدم الثانية في الأهميـة؛ إنها الموقـف مـن المشركين؛ مـن العـرب الوثنيين؛ من سائر الناس في الجزيرة وخارجها من غير أهل الكتاب. في مواجهة هؤلاء شُرِعَ مبدأ الجهاد. ولقد جرى تعليلُ ذلك في البداية بأنَّ هؤلاء المشركين في مكة يحتجزون لديهم شخوص وحريات مسلمين كثيرين من المستضعفين؛ ولا بد من مجاهدتهم لتخليص المساكين هؤلاء من براثنهم[١٨٠]. لكنْ لم يمض وقتٌ طويلٌ حتى جرى التخلِّي عن هذا التعليل لصالح تعليل آخر أكثر صراحةً وتوافقاً مع سياق مفهوم الأمة الشاملة؛ فقد ذكر القرآنُ أنَّ على المؤمنين أن يقاتلوا المشركين «حتى لا تكون فتنة» و«يكون الدين كله لله[١٨١]». ولقد أدرك ابن إسحاق؛ رجل السيرة النبوية الأول مغزى هذا التدرج وأكد عليه عندما قال إنَّ معنى الآيات الأولى للأمر بالقتال[١٨٢]: «إني إنما أحللْتُ لهم القتالَ لأنهم ظُلِمُوا، ولم يكن لهم ذنبٌ فيما بينهم وبين الناس إلا أن يعبدوا الله... ثم أنزل الله: وقاتلوهم حتى لا تكونَ فتنة؛ أي حتى لا يفتن مؤمنٌ عن دينه: ويكون الدين لله؛ أي حتى يُعْبَدَ الله لا يُعْبَد معه غيرُهُ». ومضت الآياتُ قُدُماً بعد الأوامر الصريحة بالقتال لتعتبر هذا القتال سُنَّةً من سُنَن الكوْن لتحقيق إرادة الله على الأرض في وجه

---

(١٨٠) سورة النساء/٧٥: «وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان..». وسورة الحج/٣٩: «أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا، وإنّ الله على نصرهم لقدير». وقارن بالروض الأنف ١٤٦/٤ - ١٤٧.

(١٨١) سورة الأنفال/٣٩، وسورة البقرة/١٩٣. وقد ورد الأمر بالقتال في القرآن أحد عشر مرة بصيغٍ مختلفة؛ قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لعبدالباقي ص ٥٣٥.

(١٨٢) الروض الأنف ١٤٧/٤.

الطغاة والمستكبرين والعالين[١٨٣]. ويصرِّح القرآنُ بكراهية الناس للقتال لكنه مكتوبٌ عليهم رغم ذلك[١٨٤]؛ وعليهم أن يختاروا بين مُسالمة خصومهم وانكماشهم بالتالي بل وفنائهم أو الجهاد فالامتداد والفتح واستشراف آفاق الأمة؛ أمة آخر النبيين التي جاءت لتُخْرِجَ الناس من عبودية العباد إلى رحمة ربِّ العباد[١٨٥].

VII

سبق أن اقتبسنا قول قتادة بن دعامة السّدوسي (- ١١٧ هـ) الذي يذكر أنَّ المسلمين لبثوا زماناً «يتوارثون بالهجرة؛ والأعرابي المسلم لا يَرِثُ من المهاجر شيئاً؛ فنسخ ذلك بعد ذلك قول الله: وأولو الأرحام..»[١٨٦]. لقد حـاول النبي إذن تأسيس جماعته الجديدة، أو تأسيس الترابط بينها على دعامتين؛ الأولى: الهجرة. والثانية: المؤاخاة. لكنّ العدول عن نتائج المؤاخاة لم يؤدّ إلى العدول عن مبدأ الهجرة أساساً لتكوين الجماعة الإسلامية الجديدة؛

أ - «ومَنْ يُهاجرْ في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة...»[١٨٧].

ب - «فلا تتخذوا منهم أولياءَ حتى يُهاجروا في سبيل الله..»[١٨٨].

ج - «والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيءٍ حتى يُهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر..»[١٨٩].

وليس بالإمكان الإحاطة بمجموعة الأسباب الكامنة وراء الإصرار على الهجرة من الموطن الذي يُسْلِمُ فيه الإنسان إلى يثرب. لكنه بالوسع القول إنَّ هذا ربما كان مرتبطاً **بضعف الإسلام** وحالة الحصار التي كان يعيشها في يثرب قبل موقعة بدر. إنَّ هذا هو السبب الذي يوردُهُ أبو عُبيد القاسم بن سلاَّم (- ٢٢٤ هـ) في

---

(١٨٣) قارن بالفقرة رقم ٢ من هذه الدراسة.

(١٨٤) سورة البقرة/٢١٦. «.. كُتب عليكم القتالُ وهو كُرْهٌ لكم..».

(١٨٥) قولٌ يذكر الطبري في تاريخه ٢٢٦٨/١ أنّ زُهرة بن حوية قاله لرستم قائد الجيش الفارسي قبل موقعة القادسية في مُحاورَةٍ بينهما.

(١٨٦) تفسير الطبري ٣٦/٦.

(١٨٧) سورة النساء/١٠٠.

(١٨٨) سورة النساء/٨٩.

(١٨٩) سورة الأنفال ٨٢.

معرض شرحه للعوامل التي حَدَت بالنبي إلى عدم فرض الجزية على أهل الذمة
(يهود) منذ البداية، ولإصراره على الهجرة إليه[190]. فقد كان يريد تكتيل
المسلمين في بقعة واحدة ليستطيع مواجهة خصوم الدعوة الكُثُر في يثرب والجزيرة.
وفي الأحاديث النبوية ما يُشْعِرُ بأنَّ الهجرة كانت تكتسب أيضاً معنى رمزياً قويّ
الدلالة يرتبط بكون ذلك الذي يقصد يثرب (دار الهجرة) إنما يُعْلِنُ ارتباطه
النهائي لا بدين الجماعة فقط، بل بوحدتها الاجتماعية، وزعامتها السياسية المتمثلة
بالنبي؛ فالنسائي (ـ ٢٧٥ هـ) يدمج في سُنَنه باب الهجرة بباب البيعة؛ إدراكاً
منه بأنَّ ذلك الذي هاجر لم يربط نفسه دينياً فقط بل سياسياً أيضاً بدار الهجرة
ومُثُلها[191]. وأحمد بن حنبل (ـ ٢٤١ هـ) يورد في مسنده حديثاً يربط بين
الهجرة من ناحية والسمع والطاعة والجماعة من ناحية أُخرى[192]. بل إنَّ هناك
مأثورات تذكر أنَّ بعض المسلمين المهاجرين كانوا يبايعون النبي على الهجرة
والجهاد[193]؛ يعني أنهم كانوا يعلنون إصرارهم على البقاء في المدينة، والجهاد مع
جماعتها إظهاراً لارتباطهم المصيري بها. إنَّ يثرب (المدينة) كانت تشهد ولادة
الجماعة الأولى للأمة، وكان المطلوب من «المؤمنين» في أي أرض كانوا أن يخفّوا
للمشاركة في الجماعة إنشاءً ومُدافعةً؛ لهذا فإنَّ رجلاً كسعد بن خولة؛ قاتل في
بدر (يعني أنه هاجر)، ثم حضرتْهُ الوفاة في مكة؛ **هو رجلٌ بائسٌ** لا لشيء إلاّ
لأنه «لا يدخل الجنة إلا من هاجر[194]». وإنّ رجلاً صالحاً باعتراف الجميع
يبقى فيه للقول مجال ما دام لم يُهاجرْ[195]؛ ذلك أنّ منْ لم يُهاجِرْ «هالكٌ» في
النهاية[196]. إنَّ الأمر مرتبط بكون **الجماعة** في المدينة، وكون المدينة **دار
الإسلام**[197]؛ إنَّ المسلم لن يستطيع العيش بحرية، كما أنه لن يستطيع المشاركة في
إنشاء الجماعة والأمة إلاّ في دار الإسلام هذه وانطلاقاً منها؛ لذلك تصورَّ **النسائيُّ**

---

(١٩٠) كتاب الأموال ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.
(١٩١) سنن النسائي ٧/١٣٧ ـ ١٥٤.
(١٩٢) مسند أحمد ٤/١٣٠.
(١٩٣) مسند أحمد ٣/٤٣٠. والحديث في البخاري (جهاد/١١٠).
(١٩٤) الاستيعاب لابن عبدالبر ٢/٥٨٧ ـ ٥٨٨.
(١٩٥) مسند أحمد ٣/٤٠١، وسنن النسائي ٧/١٣٧ ـ ١٣٨.
(١٩٦) مسند أحمد ٤/٣٥٧.
(١٩٧) مسند أحمد ٣/٤٠١، والموطأ لمالك (حدود ٢٨).

(ـ ٢٧٥ هـ) إمكان وجود مُهاجرين بين الأنصار (سكان يثرب الأصليين) لأنَّ
يثرب كانت في البداية «دار شرْك[198]». لكن أين كانت دار الإسلام آنذاك؟
بمكة؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا اضْطُرَّ النبي إلى اتخاذ يثرب: دار هجرة؟!.

كانت الجماعة الإسلامية الوحيدة في نظر القرآن والنبي حتى فتح مكة في يثرب
فقط. وكان على أولئك الذين يزعُمون أنهم مسلمون الالتحاق بالمركز (المدينة).
المدينة يواجهها مصطلح التعرُّب، ودار الإسلام يواجهها مصطلح دار الشِرْك.
ورغم أنَّ الحملة انصبت في السنوات الأُولى للدعوة في المدينة على مكة وساكنيها؛
المشركين، والمسلمين المستضعفين الذين لم يتمكنوا من الالتحاق بدار الهجرة؛ فإنَّ
الآثار النبوية التي وصلتنا لا تحمل آثاراً «قوية» لهذه المرحلة؛ بل تحمل أوقع
الآثار للمرحلة التالية: مرحلة الحملة على الأعراب[199]؛ ففي القرآن:

أ ـ «الأعرابُ أشدّ كفراً ونفاقاً...»[200].
ب ـ «وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة...»[201].
ج ـ «قالت الأعرابُ آمنّا قل لم تؤمنوا ولكنْ قولوا أسلمنا...»[202].

وفي الحديث أنَّ بُريدة بن الحُصيب قال لزميله الصحابي الذي عاد إلى البادية
سَلَمَة بن الأكوع: ارتددْتَ على عقبيك؛ تعرَّبْتَ! فأجابه سلمة: معاذ الله إني في
إذن من رسول الله (ص)[203].

وفي الحديث أيضاً أنّ أحدهم عيّر آخر بقوله[204]: يا ابن الذين تعرَّب بعد
الهجرة!

---

(١٩٨) سنن النسائي ٧/١٤٠: «...وكان من الأنصار مهاجرون لأنّ المدينة كانت دار شِركٍ فجاءوا إلى رسول الله (ص) ليلة العقبة».
(١٩٩) في الزاهر لابن الأنباري ٢/٦٢: «قال الفراء: الأعراب أهل البادية والعرب أهل الأمصار». وانظر عن سوسيولوجية البداوة:
D. L. Johnson, The Nature of Nomadism (Chicago 1969).
(٢٠٠) سورة التوبة/٩٦.
(٢٠١) سورة التوبة/١٠٠.
(٢٠٢) سورة الحجرات/١٤.
(٢٠٣) في صحيح البخاري (فتن ١٠)، وصحيح مسلم (إمارة/٨٢).
(٢٠٤) مسند أحمد ٢/٥٢٢.

معرض شرحه للعوامل التي حَدَت بالنبي إلى عدم فرض الجزية على أهل الذمة (يهود) منذ البداية، ولإصراره على الهجرة إليه[١٩٠]. فقد كان يريد تكتيل المسلمين في بقعة واحدة ليستطيع مواجهة خصوم الدعوة الكُثُر في يثرب والجزيرة. وفي الأحاديث النبوية ما يُشْعِرُ بأنَّ الهجرة كانت تكتسب أيضاً معنىً رمزياً قويّ الدلالة يرتبط بكون ذلك الذي يقصد يثرب (دار الهجرة) إنما يُعْلِنُ ارتباطه النهائي لا بدين الجماعة فقط، بل بوحدتها الاجتماعية، وزعامتها السياسية المتمثلة بالنبي؛ فالنسائي (ـ ٢٧٥ هـ) يدمج في **سُنَنه** باب الهجرة بباب البيعة؛ إدراكاً منه بأنَّ ذلك الذي هاجر لم يربط نفسه دينياً فقط بل سياسياً أيضاً بدار الهجرة ومُثُلها[١٩١]. وأحمد بن حنبل (ـ ٢٤١ هـ) يورد في مسنده حديثاً يربط بين الهجرة من ناحية والسمع والطاعة والجماعة من ناحية أُخرى[١٩٢]. بل إنَّ هناك مأثورات تذكر أنَّ بعض المسلمين المهاجرين كانوا يبايعون النبي على الهجرة والجهاد[١٩٣]؛ يعني أنهم كانوا يعلنون إصرارهم على البقاء في المدينة، والجهاد مع جماعتها إظهاراً لارتباطهم المصيري بها. إنَّ يثرب (المدينة) كانت تشهد ولادة الجماعة الأولى للأمة، وكان المطلوب من «المؤمنين» في أي أرض كانوا أن يخفّوا للمشاركة في الجماعة إنشاءً ومُدافعةً؛ لهذا فإنَّ رجلاً كسعد بن خولة؛ قاتل في بدر (يعني أنه هاجر)، ثم حضرتْهُ الوفاة في **مكة؛ هو رجلٌ بائسٌ** لا لشيء إلاّ لأنه «لا يدخل الجنة إلا من هاجر[١٩٤]». وإنّ رجلاً صالحاً باعتراف الجميع يبقى فيه للقول مجال ما دام لم يُهاجر[١٩٥]؛ ذلك أنّ منْ لم يُهاجرْ «هالكٌ» في النهاية[١٩٦]. إنَّ الأمر مرتبط بكون **الجماعة** في المدينة، وكون المدينة **دار الإسلام**[١٩٧]؛ إنَّ المسلم لن يستطيع العيش بحرية، كما أنه لن يستطيع المشاركة في إنشاء الجماعة والأمة إلاّ في دار الإسلام هذه وانطلاقاً منها؛ لذلك تصورَّ **النسائيُّ**

(١٩٠) كتاب الأموال ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.
(١٩١) سنن النسائي ٧/١٣٧ ـ ١٥٤.
(١٩٢) مسند أحمد ٤/١٣٠.
(١٩٣) مسند أحمد ٣/٤٣٠. والحديث في البخاري (جهاد/١١٠).
(١٩٤) الاستيعاب لابن عبدالبر ٢/٥٨٧ ـ ٥٨٨.
(١٩٥) مسند أحمد ٣/٤٠١، وسنن النسائي ٧/١٣٧ ـ ١٣٨.
(١٩٦) مسند أحمد ٤/٣٥٧.
(١٩٧) مسند أحمد ٣/٤٠١، والموطأ لمالك (حدود ٢٨).

(ـ ٢٧٥ هـ) إمكان وجود **مُهاجرين** بين الأنصار (سكان يثرب الأصليين) لأنَّ يثرب كانت في البداية «دار شِرْك[١٩٨]». لكن أين كانت دار الإسلام آنذاك؟ بمكة؟ إذا كان الأمر كذلك فلماذا اضْطُرَّ النبي إلى اتخاذ يثرب: دار هجرة؟!.

كانت الجماعة الإسلامية الوحيدة في نظر القرآن والنبي حتى فتح مكة في يثرب فقط. وكان على أولئك الذين يزعُمون أنهم مسلمون الالتحاق بالمركز (المدينة). المدينة يواجهها مصطلح التعرُّب، ودار الإسلام يواجهها مصطلح دار الشِرْك. ورغم أنَّ الحملة انصبت في السنوات الأُولى للدعوة في المدينة على مكة وساكنيها؛ المشركين، والمسلمين المستضعفين الذين لم يتمكنوا من الالتحاق بدار الهجرة؛ فإنَّ الآثار النبوية التي وصلتنا لا تحمل آثاراً «قوية» لهذه المرحلة؛ بل تحمل أوقع الآثار للمرحلة التالية: مرحلة الحملة على الأعراب[١٩٩]؛ ففي القرآن:

أ ـ «الأعرابُ أشدّ كفراً ونفاقاً...»[٢٠٠].

ب ـ «وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة...»[٢٠١].

ج ـ «قالت الأعرابُ آمنّا قل لم تؤمنوا ولكنْ قولوا أسلمنا...»[٢٠٢].

وفي الحديث أنَّ بُريدة بن الحُصيب قال لزميله الصحابي الذي عاد إلى البادية سَلَمَة بن الأكوع: ارتددتَ على عقبيك؛ تعرَّبْتَ! فأجابه سلمة: معاذ الله إني في إذن من رسول الله (ص)[٢٠٣].

وفي الحديث أيضاً أنَّ أحدهم عيّر آخر بقوله[٢٠٤]: يا ابن الذين تعرَّب بعد الهجرة!

(١٩٨) سنن النسائي ٧/١٤٠: «...وكان من الأنصار مهاجرون لأنّ المدينة كانت دار شِرْكٍ فجاءوا إلى رسول الله (ص) ليلة العقبة».
(١٩٩) في الزاهر لابن الأنباري ٢/٦٣: «قال الفراء: الأعراب أهل البادية والعرب أهل الأمصار». وانظر عن سوسيولوجية البداوة:
D. L. Johnson, The Nature of Nomadism (Chicago 1969).
(٢٠٠) سورة التوبة/٩٦.
(٢٠١) سورة التوبة/١٠٠.
(٢٠٢) سورة الحجرات/١٤.
(٢٠٣) في صحيح البخاري (فتن ١٠)، وصحيح مسلم (إمارة/٨٢).
(٢٠٤) مسند أحمد ٢/٥٢٢.

وفي الحديث أيضاً بين الكبائر: التعرُّب بعد الهجرة[205].

وقد أنشد الحجّاجُ على منبر الكوفة أول مجيئه والياً على العراق عام ٧٥ هـ من ضمن خطبته المشهورة[206]:

قد لفّها الليلُ بعصلبيّ   أروعَ خرّاجٍ من الدوّيّ
مُهاجرٍ ليس بأعرابيّ

ومع أن الشعر ليس للحجّاج؛ فالمفهوم أنه كان يفخر بكونه «مُهاجراً» رغم أنه لم يقصد المدينة لا هو ولا أبوه أيام النبيّ؛ ويعني هذا أنّ الهجرة كانت تعني قَصْدَ المستقَرّ الحَضَريّ وهجران البادية؛ ولهذا كانت تسميةُ يثرب بالمدينة معبِّرةً عن هذا التقابل بين المدينة (المستقرّ الحَضَري ذي الشِرْعة والسلطان: دانَ) والبادية؛ بين الحَضَر والصحراء. ومع أنني لا أودُّ هنا الخوض في حديثٍ عن الطبيعة الاجتماعية للإسلام[207]؛ فإنّ هذه الآيات والأحاديث كلها تَصُبُّ في مجرى التأكيد على الحَضَرية الإسلامية، باعتبار أنّ الجماعة لا يمكن أن تتحقق إلاّ هناك. إنّ عودةً إلى النقوش العربية الجنوبية تُوضِّحُ أنّ الفعل «هَجَرَ» كان يعني في السبئية المقام والاستقرار، وما تزال الكلمة «هجرة» تعني حتى اليوم في اليمن المستقرّ الحَضَري[208]. وهكذا فإنّ النصوص هنا كما سبق أن أوضحْتُ تحثُّ على الاستقرار؛ بل تربط الإيمان به. ومع أنّ الاستقرار الحَضَريّ ليس مقصوداً لذاته باعتبار أنّ المكيين كانوا يُهاجَمون رغم أنهم مستقرّون؛ فالمفهوم من النصوص أنّ الأعراب كانوا على أيّ حال محلّ إدانةٍ شديدةٍ. ويوضح القرآنُ بعض أسباب

(٢٠٥) طبقات فحول الشعراء لابن سلام ١/١٢٧.

(٢٠٦) قارن بخطبته هذه في الموفقيات ص ٩٤ ـ ٩٨، وتاريخ الطبري ٢/٨٦٤ ـ ٨٦٩، والبيان والتبيين ٢/٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٢٠٧) يمكن مقارنة ذلك بـ:
- R. Levy, The Social Structure of Islam (1957), pp. 245-293.
- M. Watt, Islam and the integration of Society, pp. 10-27.

(٢٠٨) في ملف ندوة الحضارة اليمنية بعدن (١٩٧٥) من مقالٍ للدكتور محمود الغول ص ٥٤: «.. الهجرة مأخوذة من الهجر؛ وهي بلغة النقوش ولغةً حمير القرية أو المدينة التي فيها سلطان أو من ينوب منابه. ومعنى هاجر هو اتخاذ الهجر داراً للإقامة والتقيد بطاعة صاحب الأمر فيها..».

السخط على الأعراب عندما يذكر أنهم لم يكونوا يقاتلون مع النبي عن طيب خاطر رغم تظاهُرهم بالإسلام: «وجاء المعذِّرون من الأعراب ليؤذَنَ لهم[209]». و«ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب ان يتخلَّفوا عن رسول الله[210]». كما أنّ كثيراً منهم كانوا يتذمّرون من اضطرارهم إلى أداء الزكاة: «ومن الأعراب من يتخذ ما يُنفِقُ مَغْرَماً[211]». وإذا كانت تجربة الرسول مع الأعراب في الإيمان سيئة؛ فإنّ تجربته معهم في كفرهم أسوأ. إنهم لم يكونوا يُظهرون أيّ اهتمام بالإسلام رغم الإلحاح في دعوتهم إليه، وكانوا يتحالفون تارةً مع يهود وطوراً مع قريش ضد المسلمين في المدينة، وعندما عَرَضَ النبي نفسه على بعض قبائلهم في بداية الدعوة بمكة قابلوه بالسخرية والاستهزاء؛ حتى إذا قويت شوكته بالمدينة ولم يعودوا يستطيعون الرفض جهراً لجأت بعض قبائلهم إلى الحيلة فطلبت إلى الرسول أن يرسل إليها دُعاةً يُحسنون القرآن؛ فلمّا أرسل إليهم نخبةً من أصحابه سارعوا إلى قتلهم في مذبحة بئر معونة[212]. وقد تظاهرت جماعاتٌ منهم بالإسلام لكن المدينة بوخامة هوائها أضرَّت بهم فأعطاهم النبي بعض الماشية وأرسلهم إلى بادية المدينة لتصحّ جلودهم وتعود إليهم «ألوانُهُم» فسارعوا إلى قتل رُعاة الماشية واستياقها[213]. على ذلك كله؛ على إباء البدو من العرب (الأعراب) الدخول في المنظومة السياسية الجديدة أجاب النبي بالدعوة إلى تحطيم البداوة العربية أو تخضع للجماعة الحضرية الجديدة الصاعدة. وقد توفي النبي قبل أن تنتهي المشاكل مع الأعراب تماماً. لكنّ إخضاع حلفائهم من قريش ويهود حدَّ من قدرتهم على المقاومة فاستكانوا؛ وخفّف ذلك من سخط النبي عليهم؛ إذ خضعوا ظاهرياً لسيطرة المدينة حتى إذا توفي الرسول عادوا إلى التمرد فما سُمّي بالردّة التي سُحِقت بكل قسوة. ولا شك ان خمود المقاومة البدوية الظاهرة ضد سلطان المدينة بعد وقعه حُنين قد خَفَّف من حِدَّةِ التوتر بين الحاضرة والبادية؛ ويبدو ذلك في

(٢٠٩) سورة التوبة/٩٠.

(٢١٠) سورة الفتح/١١.

(٢١١) سورة التوبة/٩٨.

(٢١٢) يتراوح عدد الضحايا في المصادر بين الـ ١٦ والـ ٧٠؛ قارن بصحيح البخاري (طـ. Krehl ١٨٥٤) ١/٩٠، والمغازي للواقدي ١/٣٤٧، وتاريخ الطبري ١/١٤٤٢، وسيرة ابن هشام ٣/١٩٣ ـ ١٩٩، والمرشد لأبي شامة ص ٣٨، وعيون الأثر ٢/٤٤.

(٢١٣) سيرة ابن هشام ٢/٣١٧ ـ ٣١٨.

وفي الحديث أيضاً بين الكبائر: التعرُّب بعد الهجرة[٢٠٥].

وقد أنشد الحجّاجُ على منبر الكوفة أول مجيئه والياً على العراق عام ٧٥ هـ من ضمن خطبته المشهورة[٢٠٦]:

قد لفّها الليلُ بعصلبيّ   أروعَ خرّاجٍ من الدويّ
مُهاجرٍ ليس بأعرابيّ

ومع أن الشعر ليس للحجّاج؛ فالمفهوم أنه كان يفخر بكونه «مُهاجراً» رغم أنه لم يقصد المدينة لا هو ولا أبوه أيام النبيّ؛ ويعني هذا أنّ الهجرة كانت تعني قَصْدَ المستقَرّ الحَضَريّ وهجران البادية؛ ولهذا كانت تسميةُ يثرب بالمدينة معبِّرة عن هذا التقابل بين المدينة (المستقرّ الحَضَري ذي الشِرْعة والسلطان: دانَ) والبادية؛ بين الحَضَر والصحراء. ومع أنني لا أودُّ هنا الخوض في حديثٍ عن الطبيعة الاجتماعية للإسلام[٢٠٧]؛ فإنّ هذه الآيات والأحاديث كلها تَصُبُّ في مجرى التأكيد على الحَضَرية الإسلامية، باعتبار أنّ الجماعة لا يمكن أن تتحقق إلاّ هناك. إنّ عودةً إلى النقوش العربية الجنوبية تُوضِّحُ أنّ الفعل «هَجَرَ» كان يعني في السبيئة المقام والاستقرار، وما تزال الكلمة «هجرة» تعني حتى اليوم في اليمن المستقرّ الحَضَري[٢٠٨]. وهكذا فإنّ النصوص هنا كما سبق أن أوضحتُ تحثُّ على الاستقرار؛ بل تربط الإيمان به. ومع أنّ الاستقرار الحَضَريّ ليس مقصوداً لذاته باعتبار أنّ المكيين كانوا يُهاجَمون رغم أنهم مستقرّون؛ فالمفهوم من النصوص أنّ الأعراب كانوا على أيّ حال محلّ إدانةٍ شديدةٍ. ويوضح القرآنُ بعض أسباب

(٢٠٥) طبقات فحول الشعراء لابن سلام ١/١٢٧.

(٢٠٦) قارن بخطبته هذه في الموفقيات ص ٩٤ - ٩٨، وتاريخ الطبري ٢/٨٦٤ - ٨٦٩، والبيان والتبيين ٢/٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢٠٧) يمكن مقارنة ذلك بـ:
- R. Levy, The Social Structure of Islam (1957), pp. 245-293.
- M. Watt, Islam and the integration of Society, pp. 10-27.

(٢٠٨) في ملف ندوة الحضارة اليمنية بعدن (١٩٧٥) من مقالٍ للدكتور محمود الغول ص ٥٤: «.. الهجرة مأخوذة من الهجر؛ وهي بلغة النقوش ولغة حمير القرية أو المدينة التي فيها سلطان أو من ينوب منابه. ومعنى هاجر هو اتخاذ الهجر داراً للإقامة والتقيد بطاعة صاحب الأمر فيها..».

السخط على الأعراب عندما يذكر أنهم لم يكونوا يقاتلون مع النبي عن طيب خاطر رغم تظاهُرهم بالإسلام: «وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذَنَ لهم[٢٠٩]». و«ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب ان يتخلّفوا عن رسول الله[٢١٠]». كما أنّ كثيراً منهم كانوا يتذمّرون من اضطرارهم إلى أداء الزكاة: «ومن الأعراب من يتخذ ما يُنفِقُ مَغْرَماً[٢١١]». وإذا كانت تجربة الرسول مع الأعراب في الإيمان سيئة؛ فإنّ تجربته معهم في كفرهم أسوأ. إنهم لم يكونوا يُظهِرون أيّ اهتمامٍ بالإسلام رغم الإلحاح في دعوتهم إليه، وكانوا يتحالفون تارةً مع يهود وطوراً مع قريش ضد المسلمين في المدينة، وعندما عَرَضَ النبي نفسه على بعض قبائلهم في بداية الدعوة بمكة قابلوه بالسخرية والاستهزاء؛ حتى إذا قويت شوكته بالمدينة ولم يعودوا يستطيعون الرفض جهراً لجأت بعض قبائلهم إلى الحيلة فطلبت إلى الرسول أن يرسل إليها دُعاةً يُحسنون القرآن؛ فلمّا أرسل إليهم نخبةً من أصحابه سارعوا إلى قتلهم في مذبحة بئر معونة[٢١٢]. وقد تظاهرت جماعاتٌ منهم بالإسلام لكن المدينة بوخامة هوائها أضرّت بهم فأعطاهم النبي بعض الماشية وأرسلهم إلى بادية المدينة لتصحّ جلودهم وتعود إليهم «ألوانُهم» فسارعوا إلى قتل رُعاة الماشية واستياقها[٢١٣]. على ذلك كله؛ على إباء البدو من العرب (الأعراب) الدخول في المنظومة السياسية الجديدة أجاب النبي بالدعوة إلى تحطيم البداوة العربية أو تخضع للجماعة الحضرية الجديدة الصاعدة. وقد توفي النبي قبل أن تنتهي المشاكل مع الأعراب تماماً. لكنّ إخضاع حلفائهم من قريش ويهود حدّ من قدرتهم على المقاومة فاستكانوا؛ وخفّف ذلك من سخط النبي عليهم؛ إذ خضعوا ظاهرياً لسيطرة المدينة حتى إذا توفي الرسول عادوا إلى التمرد فيما سُمّي بالردة التي سُحِقت بكل قسوة. ولا شك ان خمود المقاومة البدوية الظاهرة ضد سلطان المدينة بعد وقعه حُنين قد خَفّف من حِدّةِ التوتر بين الحاضرة والبادية؛ ويبدو ذلك في

(٢٠٩) سورة التوبة/٩٠.

(٢١٠) سورة الفتح/١١.

(٢١١) سورة التوبة/٩٨.

(٢١٢) يتراوح عدد الضحايا في المصادر بين الـ ١٦ والـ ٧٠؛ قارن بصحيح البخاري (ط. Krehl ١٨٥٤) ١/٩٠، والمغازي للواقدي ١/٣٤٧، وتاريخ الطبري ١/١٤٤٢، وسيرة ابن هشام ٣/١٩٣ - ١٩٩، والمرشد لأبي شامة ص ٣٨، وعيون الأثر ٢/٤٤.

(٢١٣) سيرة ابن هشام ٢/٣١٧ - ٣١٨.

القرآن في تلك الآية التي تخصِّصُ الآيات السابقة المهاجمة للأعراب عندما تُقِرُّ أنَّ « من الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر[٢١٤] ». وعندما يحاول النبي في حديث معروف أن يضع حَدّاً لهذه الخصومة المستمرة معهم بالاعتراف بوضعهم معتبراً أنهم « باديةُ الحاضرة[٢١٥] ».

إنَّ جدليات علاقة الجماعة الناشئة بالواقع التي أرغمت قيادتها على التخلي عن مبدأ المؤاخاة الكاملة أساساً لها ؛ هذه الجدليات نفسها قادت إلى تلطيف الموقف من الأعراب، وإلى التخلي عن مبدأ الهجرة بعد سيطرة النبي على مكة، وأكثر أنحاء الجزيرة، ففي الحديث:

أ ـ لا هجرة بعد الفتح ـ أو بعد فتح مكة ؛ ولكنْ جهادٌ ونية[٢١٦].

ب ـ لا هجرةَ بعد وفاة رسول الله (ص)[٢١٧].

ج ـ لا هجرة اليوم[٢١٨].

وهكذا فإن الهجرة التي اعتُبرت مقوِّماً أساسياً من مقومات الجماعة عندما كانت دار الإسلام محصورة بالمدينة ؛ لم تَعُدْ كذلك عندما انكمشت دارُ الكفر على أرض الجزيرة ؛ بحيث تحوَّلت الجزيرةُ إلى دار إيمان ؛ فصار من الضروري وقد تحققت « أمة النبي » على أرض الجزيرة أن تتحول الهجرةُ إلى الخارج في صورة جهادٍ من أجل تحقيق الأمة الجامعة ؛ ولذلك جاء في إحدى روايات الحديث رقم (أ): « لا هجرة! ولكنْ جهادٌ ونية ؛ وإذا استُنفرتم فانفِروا[٢١٩] ».

VIII

إنّ العلاقات الداخلية بين فئات الأمة وعصبياتها هي علاقاتُ توادٍّ وتحابٍّ

---

(٢١٤) سورة التوبة/٩٩.

(٢١٥) مسند أحمد ٦/١٣٣.

(٢١٦) صحيح البخاري ٦/٢٨ ـ ٢٩، وصحيح مسلم رقم ١٣٥٣، وصحيح الترمذي ١٥٩٠، وسنن النسائي ٧/١٤٦، وسنن الدارمي ٢/٢٣٩، ومسند أحمد (ط. شاكر) رقم ١٩٩١، ٢٨١٨.

(٢١٧) سنن النسائي ٧/١٤٤.

(٢١٨) صحيح البخاري (مناقب الأنصار/٤٥).

(٢١٩) في سنن أبي داود ٣/٨ ـ ٩.

وتعاوُن. صحيحٌ أنّ الأخوة الخاصة أُبطلت ؛ لكن الأخوة العامة مستمرة: « إنما المؤمنون إخوة[٢٢٠] ». و« المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سِوَاهُم[٢٢١] ». و« مَثَلُ المؤمنين في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحُمَّى والسهر »[٢٢٢]. إنه في ظلّ هذا التأكيد الشديد على وحدة الجماعة الإسلامية والتضامن الداخلي بين أفرادها لا تبقى هناك حاجةٌ لوسائل أخرى مصطنعة للتضامن على ما اعتاد عليه الجاهليون كالحلف مثلاً. إن القبائل الجاهلية المتصارعة كانت تعقد أحلافاً فيما بينها لدعم بعضها في وجه البعض الآخر ؛ ولأنَّ الجماعة الإسلامية جماعةٌ واحدةٌ فإن أمراً كهذا لا يمكن تصوره في صفوفها ؛ ومن هنا كان الحلف لا مسوغ له ؛ بل إنّ حلفاً بين قبيلتين أو عصبيتين لا يمكن إلا أن يكون موجهاً ضد بعض القبائل والعصبيات الأخرى. وهذا فضلاً على انه ينافي التضامن العامّ داخل الأمة ؛ يُسيء إلى توازن العصبيات الذي حققته الجماعة بتقوية جانب على آخر ؛ لهذا كله كان الحديث الصحيح الذي بلغ به بعضهم درجة التواتر في تحريم الحلف في الإسلام[٢٢٣]: « لا حِلْفَ في الإسلام. وأيما حلفٍ كان في الجاهلية لم يَزِدْهُ الإسلامُ إلاّ شدَّة ». والمعروف أن النبي شهد أحلافاً بين بني قومه في الجاهلية، وكان شديد الاعتزاز ببعضها، كما أنّ من المعروف أن بطن النبي في الجاهلية كان مُحالفاً لخزاعة[٢٢٤]، وقد حافظ النبي على هذا الحلف في الإسلام، وكان حلفه مع

---

(٢٢٠) سورة الحجرات/١٠.

(٢٢١) فيض القدير ٥/٥١٤.

(٢٢٢) مسند أحمد ١/١٩٠، ٣١٧ ومواطن أخرى من المسند، وهو في البخاري (فضائل الصحابة/٢٠٤، ٢٠٦)، ومسلم (كفالة/٢)، والترمذي (سير/٢٩)، والدارمي (سير/٨٠).

(٢٢٣) مسند أحمد ١/١٩٣. وقارن بسيرة ابن هشام ١/٥٤١، W. Schmucker, Untersuchungen (Bonn/1972), pp. 10-13.

(٢٢٤) تاريخ الطبري ١/١٠٨٦. وفي مسند أحمد ١/١٩٠ عن عبدالرحمن بن عوف عن النبي (ص): « شهدتُ حلف المطيبين مع عمومتي وأنا غلامٌ فما أحب أن لي حمر النعم وأني أنكثه ».

خزاعة وراء فتح مكة. ولا شكَّ أنَّ التحالف في الجاهلية كان لترجيح كفة قبيلة على أخرى، لكن عندما طرأ الإسلام تغير الموقف ولم تعد القضية مطروحة؛ بل إن الحلف السابق صار مدعاة للتضامن والتعاقد بخلاف الحلف المتجدد؛ ولهذا لم يرض النبي أن يُسمي تلك العلاقة التضامنية بين الأنصار والمهاجرين حلفاً؛ بل سماه «تأليفاً» أو «إيلافاً» فجاء في مسند أحمد(٢٢٥): «... وقد ألّف رسول الله بين قريش والأنصار». وربما جرى انتزاع المفرد من القرآن إذ ورد فيه في معرض التضامن ذاته: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرةٍ من النار فأنقذكم منها. كذلك يبيِّنُ الله لكم آياته لعلكم تهتدون»(٢٢٦).

مع هذا كله؛ فإنَّ القرآن لا يتجاهل إمكان الانقسام في الأمة، بل إنَّ هناك حديثاً منسوباً الى النبي (في إسناده مقال) يجعل هذا الانقسام سنة من السُّنَن ستحدث لا محالة: «افترقت اليهود والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين؛ كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة»(٢٢٧). ولا يُحدّدُ القرآنُ الأسباب التي يمكن أن تقود إلى مثل هذه الحالة المتردية داخل الأمة لكنه يتصورها ويشرع لها؛ فقد جاء فيه: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحُوا بينهما؛ فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله؛ فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا. إن الله يحبُّ المقسطين(٢٢٨)». إنَّ الملاحظ هنا أن القرآن يفترض رغم هذا الانقسام ان الاقتتال يتم بين عصبيتين تشكلان قلة بين المؤمنين، وأن الجماعة تستمر وبالتالي تستطيع التوسط، بل وفرض السلام والصلح بالقوة. والملاحظ أخيراً أن القرآن يتوجه إلى جماعة المسلمين في كل هذا لا إلى أولي الأمر أو حتى الى النبي، ويعني هذا الشيء الكثير فيما يتصل

(٢٢٥) مسند أحمد ١/١٩٠.
(٢٢٦) سورة آل عمران/١٠٣.
(٢٢٧) سنن ابن ماجه ٢/١٣٢١. وأنظر ما سبق حاشية رقم ١٦٥.
(٢٢٨) سورة الحجرات/٩.

بمنزلة السلطة في الجماعة ووظيفتها، كما يعني هذا الكثير فيما يتصل بالجماعة وما لها من سلطة. على أن لحديث السلطة مقاماً آخر.

IX

عندما خرج النبي في آخر غزواته؛ غزوة تبوك عام ٩ للهجرة؛ كانت الجماعة الإسلامية على أرض الجزيرة قد تحققت تقريباً. وما كانت فكروية الأمة القائمة على الدعوة المجاهدة لتقف عند هذا الحد؛ إذ كان النبي قد بادر تبوك بإرسال الرسائل الى الملوك والأمراء على أطراف الجزيرة(٢٢٩). فكان من بين الذين أرسل إليهم حسبما تذكره المأثورات الإسلامية كسرى وقيصر. أما كسرى فقد مزق الكتاب ولذا تذكر المرويات الإسلامية ان النبي دعا ربه أن يمزق ملك كسرى(٢٣٠). وأما قيصر فقد استقبل رسول الرسول بحفاوة بالغة، ثم صرفه مع هدايا دون أن يسيء إليه أو إلى دعوته؛ لذلك تذكر الرواية الإسلامية هنا أيضاً أن الرسول دعا أن يثبت الله ملك قيصر(٢٣١). لكن المرويات لا تقتصر على الشعوب البيزنطية والفارسية بل تذكُرُ الجُذاميين بالشام، والمقوقس بمصر، والنجاشي بالحبشة. ويبدو أنَّ النبي كان يأمل أن تمتد الدعوة في هذه الاتجاهات كلها خصوصاً بعد إيمان بعض أفراد هذه الشعوب به. والطريف في الأمر أن كتب الحديث المبكرة نسبياً تورد أحاديث في محاولة لتحديد الموقف من الترك(٢٣٢) (شعوب أواسط آسيا)؛ مع أننا على يقين بأن العرب لم يكونوا يعرفون عنهم غير ما كان يصل إليهم من نُتَفِ الأخبار حول صراعاتهم مع الفرس. وفي

(٢٢٩) قارن بمجموعة الوثائق السياسية محمد حميد الله ص ١٠٥ ـ ١٢٩. وفي صحيح مسلم ٣/١٣٩٧ روى عن أنس أن نبي الله (ص) كتب إلى كسرى وقيصر وإلى النجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى. وقارن بسيرة ابن هشام ٢/٦٠٦ ـ ٦٠٧. وفي طبقات ابن سعد ١/٢/١٥ أنَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لـمّا رجع إلى المدينة في سنة ست أرسل الرسل إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام.
(٢٣٠) صحيح البخاري ٢/٤٣.
(٢٣١) صحيح البخاري ٢/٤٣ ـ ٤٤، وصحيح مسلم ٣/١٣٩٣ ـ ١٣٩٧.
(٢٣٢) سنن أبي داود ٤/٤٨٥ ـ ٨٦. وفي رواية أخرى في أبي داود ٤/٤٩٠ ذكر الحبش.

الوقت الذي تذكر هذه المأثورات تحذير النبي لأمتـه بطش الترك، ونصيحتـه لها بمسالمتهم؛ تذكر مأثوراتٌ أخرى أكثر ثقة وتحدداً تهديد النبي لقيصر بالأريسيين: «فإن لم تؤمن فإن عليك إثم الأريسيين»[٢٣٣]؛ فهل هم الفلاّحون؟! وهل كان النبي يرى أنه من السهل كسب جماعات الفلاحين المضطهدين لإثارة القلاقل ضد البيزنطيين!.

X

في العام العاشر للهجرة أدّى النبي للمرة الأخيرة فريضة الحجّ فيما سُمّي فيما بعد حِجّة الوداع. وفي حجة الوداع ألقى النبي خطبته للوداع؛ وداع جماعة المسلمين، ووداع أمته قبل مصيره إلى جوار ربِّه؛ في خطبة الوداع[٢٣٤]:

- أكّد النبي للمرة الأخيرة حُرمة دماء المؤمنين وأموالهم؛ ذاكراً أنّ المسلم أخ المسلم وأنّ «المسلمين إخوة فلا يحلّ لامرىءٍ من أخيه إلاّ ما أعطاه عن طيب نفسٍ منه».
- وأكّد على تغيُّر وَضْع المرأة في المجتمع المسلم، وطلب إلى رجال أمته مُراعاة ذلك.
- وجدّد تحريم الربا والنسيء باعتبارهما تقليدين جاهلين بائدين.
- وخاطبهم قبل الخاتمة قائلاً: «إنّ الله بعثني رحمةً وكافّةً فأدّوا عني يرحمكم الله، ولا تختلفوا عليّ...».
- وختم خطبته بتذكير أصحابه وأتباعه بأنه بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة، وأشهد الله ثم أشهدهم على ذلك.

لقد كان على رجال حجة الوداع الذين سمعوا كلمات نبيهم الأخيرة أن يحملوا «الرحمة» إلى العالم «كافة»، وأن يحرصوا على الوحدة في التبليغ وعدم

(٢٣٣) صحيح البخاري ٦/٤٥، ومسند أحمد ١/٢٦٣، وصحيح مسلم ٣/١٣٩٦.
(٢٣٤) سيرة ابن هشام ٢/٦٠٣ - ٦٠٦ ويريد بعضهم تسميتها «حجة البلاغ».

الاختلاف. لقد عهد إلى الأمة؛ أمته بمتابعة الرسالة؛ بحمل الدعوة من بعده، وأشهد الله عليها أن تفعل ذلك «وكفى بالله شهيداً»[٢٣٥].

وعندما توفى النبي فيما بعد في بدايات العام الحادي عشر للهجرة:

- كانت الجماعة قد تحققت على أرض الجزيرة.
- وكانت مبدئية الجهاد وأنه «ماضٍ إلى يوم القيامة[٢٣٦]» قد ثبتت وتجذَّرت.
- وكان الموقف الاجتماعي المستشرف لآفاق مستقبل الأمة على النحو الذي وصفه عبدالله بن عبّاس (- ٦٨ هـ)[٢٣٧]: «لقد ترك النبي الناس يوم توفي على أربع منازل؛ مؤمن مهاجر، والأنصار، وأعرابي مؤمن لم يهاجر... والرابعة التابعون بإحسان..».

وعلى الفئات الثلاث الأولى وكفاحها وجهادها كان يتوقف وجود التابعين بإحسان أو عدمه. إن نواة هذه الأمة التي شكلها القرآن والنبي كان مطلوباً منها منذ ذلك اليوم أن تتحرك باسم الله وباسمها هي لمتابعة الدعوة، إذ إن الدين قد كمل، والنعمة قد تمت[٢٣٨]. ولم يبق إلا أن يعرف العالم ذلك.

XI

تذكر المصادرُ عن مسألتي السقيفة والخلافة بعد وفاة رسول الله (ص) رواياتٍ عدة[٢٣٩]؛ أتمّها وأكثرها تناسُقاً من حيث المنطق الداخليّ للنصّ روايتان؛

(٢٣٥) سورة النساء/٧٩. وفي البيان والتبيين ٢/٣٣ عند رواية الخطبة زيادة.. «... وليس لعربيّ على أعجميّ فضلٌ إلاّ بالتقوى».
(٢٣٦) أبو داود (جهاد/٣٣). وفي مسند أحمد ٤/٦٣: «إنّ الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد».
(٢٣٧) تفسير الطبري ٦/٣٩.
(٢٣٨) في القرآن (سورة المائدة/٣): «اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي. ورضيتُ لكم الإسلام ديناً».
(٢٣٩) قارن على سبيل المثال الرواية الغريبة لأبي معشر عن زياد بن كليب عن أبي أيوب عن إبراهيم؛ في تاريخ الطبري ١/١٨١٧ - ١٨١٨ - ورواية حميد بن عبد الرحمن الحميري في تاريخ الطبري ١/١٨١٨ - ١٨١٩ - والرواية المنسوبة لعبد الله بن مسعود في أنساب الأشراف ١/٥٨٠ - ٥٨١ - والأخرى المنسوبة لأبي نضرة في أنساب الأشراف ١/٥٨٥.

أولاها بطريق الزّهري (ـ ١٢٤ هـ.) عن عبد الله بن عبّاس (ـ ٦٨ هـ.)(٢٤٠) وثانيتها بطريق أبي مخنف لُوط بن يحيى (ـ ١٥٠ هـ.) عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عَمرة الأنصاري (حوالي ماية للهجرة)(٢٤١). وقد ذكر ابنُ حِبّان عبدَ الرحمن بن أبي عَمرة والد عبد الله بين ثِقات التابعين(٢٤٢). فيكون عبد الله من تابعي التابعين، ويكون حديثُه بهذه الصيغة منقطع الإسناد إذ لا نعرفُ مستنده في روايته عن وقائع ما كان يوم السقيفة. أمّا ابنُ عبّاس ـ الذي روى عنه الزّهري فقد كان في الحادية عشرة من عمره عندما توفّي رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه. لكنه يذكر وقائع السقيفة عن عبد الرحمن بن عوف الصحابي الكبير. وبذلك تكون رواية الزّهري أتمّ إسناداً من حيث اعتبار الإسناد. لكنّ رواية أبي مخنف عن الأنصاري تُوردُ تفصيلاتٍ عن مواقف الأنصار ليست في رواية ابن عبّاس وابن عوف؛ لذلك سنستعينُ بها بشكلٍ جُزئيٍّ.

نفهمُ من رواية عبد الرحمن بن عوف أنّ رؤْية عمر للمسألة يوم السقيفة كانت تتركّزُ في أمرين؛ أيّ الفريقين أحقّ **بالأمر** بعد رسول الله (ص): قُريش أو الأنصار؟ ثم: كم من رجلٍ يُناط به ذلك؟. وقد احتجّ أبو بكرٍ (بحضور عمر وبعض المهاجرين الآخرين) لحقّ قُريش بالأمر بعد النبي (ص) بالقول(٢٤٣): «.. لن تعرف العربُ هذا الأمر إلاّ لهذا الحيّ من قُريش؛ **فهم أوسَطُ العرب داراً ونَسَباً**..». وتوضح رواية أبي مخنف معنى ما أراده أبو بكرٍ بالنَسَب والدار؛ بالقول على لسانه إنّ المهاجرين(٢٤٤) «هم أولُ مَنْ عَبَد الله في الأرض

(٢٤٠) هذه الرواية في المصنف لعبد الرزاق ٥/٤٣٩ ـ ٤٤٥، وتاريخ الطبري ١/١٨٢٠ ـ ١٨٢٤، وسيرة ابن هشام ٢/٣٧٢ ـ ٣٧٣، وأنساب الأشراف ١/٥٨٣ ـ ٥٨٤، ومسند أحمد ١/٥٥ ـ ٥٧، وصحيح البخاري (فتح الباري) ١٢/١٤٤ ـ ١٤٨.

(٢٤١) تاريخ الطبري ١/١٨٣٧ ـ ١٨٤٦.

(٢٤٢) تهذيب التهذيب ٦/٢٤٢.

(٢٤٣) قارن بالمصنف ٥/٤٤٢، ومسند أحمد ١/٥٦، وتاريخ الطبري ١/١٨٢٢.

(٢٤٤) تاريخ الطبري ١/١٨٣٩.

وآمن بالله والرسول؛ وهم أولياؤه وعشيرتُهُ، وأحقّ الناس بهذا الأمر من بعده...».

وما كان منتظَراً أن تلقى حُجَجُ أبي بكرٍ هذه ترحيباً من عامّة الأنصار الذين كان كثيرون منهم يرون ـ كما تذكر روايةُ أبي مخنف أيضاً؛ أنّ لهم سابقةً في الدين، وفضيلةً في الإسلام؛ إذ لبث النبي (ص) بضع عشرة سنةً في قومه فما آمن به إلاّ رجالٌ قليل... فلمّا هاجر إلى المدينة رزق الله المدينةَ وأهلها الإيمانَ به، والمنعَ له ولأصحابه.. حتى دانت العربُ للنبي بأسياف الأنصار(٢٤٥). ويبدو أنّ كثرةَ المهاجرين العددية بالمدينة هي التي دفعت جماعة من الأنصار للمُبادرة بمبايعة أبي بكر لاسعد بن عُبادَة الأنصاري؛ خشية أن يُحدثَ قتالٌ فتدور الدائرة على الأنصار أو ينثلم الإسلام. فمقالةُ خطيب الأنصار(٢٤٦) (ثابت بن قيس بن شمّاس) إنّ المهاجرين رهطٌ (قلةٌ قليلة) أو **ودافّة** (دفّت إلينا منكم)؛ المقصودُ بها إفراد مُهاجرة قريش بالذكر دون العرب الآخرين الذين أتوا إلى المدينة في حياة رسول الله مُهاجرين بأمرٍ منه. وطبيعيٌّ أن يجد هؤلاء أنفسُهم في صفّ مهاجرة قُريش دون الأنصار. فتذكُرُ روايةُ أبي مخنف عن عُمَر أنّ قبيلة أسْلَم(٢٤٧) «أقبلت **بجماعتها** حتى تضايق بهم السِكَكُ فبايعوا أبا بكر؛ فكنتُ أقول: ما هو إلاّ أن رأيتُ أسلَم **فأيقنتُ بالنصر**». لقد كان الأنصارُ مبتدأ الهجرة هم المسلمون، وهم جماعةُ الناس. لكنّ الإسلامَ دينُ دعوة؛ لذا كانت نسبةُ الأنصار بين المسلمين تتراجعُ كلما ازداد الإسلامُ انتشاراً. وقُريش «آلُ الله»، وحُماةُ بيته قبل الإسلام، ولها بين العرب منزلة؛ فلم يكن منتظراً أن يعرفَ المسلمون الجُدُد من العرب للأنصار من الفضل والتقدّم وبالتالي **الطاعة** ما عرفوا لقريش. وما دام النزاعُ على السلطة منحصراً في أحد الفريقين: قريش أو الأنصار؛ فإنَّ النظر لمستقبل الإسلام اقتضى مصيراً إلى مُبايعة قُرشيٍّ لا

(٢٤٥) تاريخ الطبري ١/١٨٣٨.

(٢٤٦) قارن بالمصنف ٥/٤٤٣.

(٢٤٧) تاريخ الطبري ١/١٨٤٣.

أنصاري. ففي رواية **مالك** بن أنَس (ـ ١٧٩ هـ.) وسُفيان الثوري (ـ ١٦١ هـ.) لحديث أبي بكرٍ في **السقيفة** يردُ قولُهُ[٢٤٨]: « .. ولن تعرفَ العربُ هذا الأمر إلاَّ لهذا الحيِّ من قُريش ». وتزيدُ وجهةُ النظر هذه وضوحاً في رواية ابن إسحاق (ـ ١٥٠ هـ.)؛ إذ بمقتضاها[٢٤٩]: « .. إنّ هذا الحيّ من قريش بمنزلةٍ من العرب ليس بها غيرهم.. وإنّ **العرب لا تجتمع إلاَّ على رجلٍ منهم** فاتقوا الله **لا تصدّعوا** الإسلام، ولا تكونوا **أولَ مَنْ أحدث** في الإسلام ». ثم إنّ الأنصارَ لم يكونوا على قلب رجلٍ واحدٍ فيما بينهم؛ إذ لم ترَ **الأوسُ** دافعاً قوياً لدعم سعد بن عُبادة الخزرجي في مُواجهة أبي بكر؛ فقد قال أحدُ نُقبائهم (أُسيدُ بنُ حُضير)[٢٥٠]: « والله لئن وليْتها الخزرجُ عليكم مرةً لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيباً أبداً.. ». ويُحاولُ الخطّابي (ـ ٣٨٨ هـ.) أن يعتذر **لخطأ** الخزرج في مُحاولتهم مُنافسةَ قريش بالقول عن الحباب بن المنذر (خطيب الخزرج الذي قال: منا أميرٌ ومنكم أمير)[٢٥١]: « .. إنّ العربَ لم تكن تعرفُ السيادة على قومٍ إلاّ لمن يكون منهم. وكأنه ـ أي الحُباب ـ لم يكن يبلغه حُكْمُ الإمارة في الإسلام..! » بيد أنّ التعليل هذا متأخِّرٌ عن الواقعة قرنين ونيفاً؛ إذ كيف ساد رسول الله (ص) المدينة بأنصارها؛ وهو ليس منها ولا منهم؟!.

هكذا ظهرت وجهةُ نظر مُهاجرة قريش دون أن يعني ذلك انتهاء النزاع على الإمرة داخلها. فقد كان منها أُناسٌ من بينهم فاطمة بنت النبي (ص)، والعبّاس عمّ رسول الله، والزبير بن العوّام؛ يرون علياً أحقَّ بذلك من بني قريش. غير أنّ لمسألة السلطة داخل قريش تفصيلاً ليس هذا موضعه.

---

(٢٤٨) مسند أحمد ١/٥٦.

(٢٤٩) فتح الباري ١٢/١٥٢.

(٢٥٠) أنساب الأشراف ١/٥٨٣.

(٢٥١) عن حواشي غريب الحديث لأبي عُبيد ٣/٣٦٠، والفائق للزمخشري ٢/٢٩٧، وفتح الباري ١٢/١٥٣. وفي الرسالة للشافعي ص ٨٠: « كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارةً. وكانت تأنف أن يُعطي بعضُها بعضاً طاعة الإمارة ».

وروايةُ ابن إسحاق التي تُحذِّرُ الأنصارَ من أن يكونوا « **أول مَنْ أحدث** في الإسلام »؛ تبدو لنا بمفرد **الإحداث** غير متوقَّعةٌ في هذا السياق، وفي هذه الفترة بالذات. لكنّ **الإحداث** المقصود ليس « الاعتداء » على حقوق قريش؛ بل قَولة بعض الأنصار: منّا أميرٌ ومنكم أمير! أمّا روايةُ أبي مخنف فتجعل ذلك مبتدأ اجتماع الأنصار بالسقيفة قبل ظهور المهاجرين[٢٥٢]. فقد « ترادّوا الكلام بينهم » بعد الاتفاق على تولية سعد بن عُبادة « فقالوا: فإن أبت مُهاجرة قريش! فقالوا؛ نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون، ونحن عشيرته وأولياؤه...! فقالت طائفةٌ منهم: فإنّا نقولُ إذاً منا أميرٌ ومنكم أمير...! ». وأمّا روايةُ الزّهري[٢٥٣] فتجعل القولَ للحُباب بن المنذر الأنصاري بعد مجيء المهاجرين للسقيفة وتحدّيهم لدعوى الأنصار؛ فقد قفز الحُباب وقال قولاً شديداً أنهاه بالتهديد: منا أميرٌ ومنكم أمير!. ويتكرر الموقف في رواية أبي مخنف فيردُ هنا قولاً للحُباب بعد أن ورد من قبلُ مقالةً غُفْلاً لبعض الأنصَار.

وكانت ردة الفعل الأولى ـ حسبما ورد في رواية الزُّهري؛ قول عمر[٢٥٤]: لا يصلُحُ سيفان في غمد! ولكنْ منّا الأُمراء ومنكم الوزراء. أو ـ حسبما ورد في رواية أبي مخنف[٢٥٥]: هيهات! لا يجتمع اثنان في قَرن!. وتُضيفُ روايةُ أبي مخنف قولاً لأبي عُبيدة بن الجرّاح هو[٢٥٦]: يا معشر الأنصار! إنكم أولُ مَنْ نصر وآزر، فلا تكونوا أولَ مَنْ **بدّل وغيّر**!. ويذكّرنا هذا بالعبارة المنسوبة إلى أبي بكرٍ مطلعَ هذه الفقرة في النهْي عن **الإحداث** في الإسلام. ثم تَرِدُ عبارةٌ لعمر بن الخطّاب هي **المركزيةُ** في الحقيقة في رواية **الزّهري**[٢٥٧]: « .. خشينا إنْ فارقْنا القومَ ولم تكن بيعةٌ (لأبي بكر) أن يُحدِثوا بعدنا بيعة. فإمّا أن نُتابعَهم

---

(٢٥٢) تاريخ الطبري ١/١٨٣٨.

(٢٥٣) قارن بالمصنف ٥/٤٤٤.

(٢٥٤) المصنف ٥/٤٤٤.

(٢٥٥) فتح الباري ١٢/١٥٢.

(٢٥٦) تاريخ الطبري ١/١٨٤٢.

(٢٥٧) المصنف ٥/٤٤٤ ـ ٤٤٥، ومسند أحمد ١/٥٦.

على (غير) ما نرضى، أو نُخالفَهم فيكون فساد». **والفَسَاد** مفردٌ عربيٌّ قديمٌ يعني الافتراقَ والاختلاف والنزاع داخل القبيلة[٢٥٨]، ويُطابِقُ مصطلح **الفتنة** في الإسلام.

فإذا كان **الفساد** هو المخوف نتيجة تعدُّد الأُمراء؛ فإنّ قيام **الجماعة**؛ أي خيارها في أمرها هو المنقذ للأمّة من الفلتات. ففي روايةٍ عن جابر بن عبد الله أنّ سعداً قال يومها لأبي بكر[٢٥٩]: «إنكم يا معشرَ المهاجرين حسدتموني على الإمارة! وإنكَ وقومي أجبرتموني على البيعة! فقالوا: إنّا لو أجبرناك على **الفُرقة** فصِرْتَ إلى **الجماعة** كنتَ في سَعَة؛ ولكنّا أجبرناكَ على الجماعة؛ فلا إقالةَ فيها...». وأياً يكن رأيُنا في التأريخ لهذه المفردات أو المصطلحات (من مثل فساد وإحداث وجماعة وفُرقة)؛ فالذي لا شكّ فيه أنها كانت حاضرةً في النقاش والصراع والأخلاد وإن لم تعتدها الأفواهُ والأسماع. وقد يكونُ هذا ما ينبغي المصيرُ إليه بشأن الصورة التي يوردُها **سيفُ بنُ عمر** في روايةٍ عن عمرو بن حُريث عن سعيد بن زيد[٢٦٠]؛ فقد قال عمرو لزيد ـ فيما يروي سيف ـ: أشهدْتَ وفاةَ رسول الله (ص)؛ قال: نعم! قال: فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله (ص) كرهوا أن يبقوا بعض يومٍ وليسوا في **جماعة!!**. ونحن نعلمُ أنّ أبا بكرٍ لم يُبايَعْ يوم وفاة رسول الله (ص)؛ لكنّ هذه كانت رغبة المهاجرين وبعض الأنصار خشية أن تنفضّ **الجماعة**؛ فصارت الرغبةُ تاريخاً.

هكذا تكون اجتماعات **السقيفة** قد قضت في مسألتي عمر بن الخطّاب. وأجابت في قضيتين مبدئيتين أُخريين نعود إليهما من بعد. والذي يبدو أنّ المصير

(٢٥٨) قارن عن ذلك دراستي (١٩٧٧) بعنوان: «ثورة ابن الأشعث والقراء» ص ص ٣٢٨ - ٣٣٢.
(٢٥٩) تاريخ الطبري ١/١٨٤٥.
(٢٦٠) تاريخ الطبري ١/١٨٢٤ - ١٨٢٥.
(٢٦١) تاريخ الطبري ١/١٨٤٥ - ١٨٤٧.
(٢٦٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦.

إلى وحدانية الإمام هو الأهمّ فيما كان يوم السقيفة. والحقُّ أنّ ذلك على أكبر درجةٍ من الأهمية؛ فلو وقع **فسادٌ** أو فتنةٌ نتيجة انفراد المهاجرين أو الأنصار بقرارٍ في مسألة السلطة؛ لانقسمت الأُمّة، وصار هناك إسلامان يتصارعان لا بُدَّ أن يُنهِيَ أحدهما الآخر ثم يفقد المنتصِر معناه؛ فلا يعود دين دعوةٍ بل طائفة إبادة. غير أنَّ قرار إيلاء قريش الأمر بالسقيفة؛ مهمٌّ أيضاً في ذلك السياق المؤقَّت على الأقلّ. فإذا كان **العربُ** قد تحوّلوا إلى «أمة إجابة» هي الجماعةُ المكلَّفةُ بحمل الدعوة للعالم؛ فكيف يمكنُ لهم ذلك إن لم يكن لأمورهم نظام؟!

وقد احتجّ المهاجرون على الأنصار بأنّ قُريشاً هي وحدها المستطيعةُ أن تنظّم أمور العرب! ولم يُنكر **الأنصار** ذلك؛ لكنهم انكمشوا وطالبوا بسلطةٍ محليةٍ في مدينتهم دون أن يعوا أبعاد ذلك إلاّ قليلاً منهم (من مثل بشير بن سعد الذي سارع إلى بيعة أبي بكر). فلو وافقهم المهاجرون على ذلك لما قامت دولةٌ إسلاميةٌ مِصْرُها المدينة المنوّرة، ولَمّا كان الإسلام دين دعوةٍ جامعة. إنّ لسابقة الأنصار فضيلتها في الإسلام؛ وكذا لسابقة المهاجرين. لكنَّ العربَ والمسلمين من غيرهم أقبلوا على الإسلام، وصاروا بداخله، والمسلمون «سواسيةٌ» كأسنان المشط. وهؤلاء يكِلونَ السلطةَ لقريش؛ وهم أكثريةُ المسلمين ـ أفلا يكون على القلّة أن تصيرَ إلى الكثرة والجماعة؟!. لكنْ يبقى هذا القرار طبعاً وراء القرار الأول في الأهمية والاستمرار. فمصلحة **الجماعة** التي اقتضت توليةَ قُرَشيٍّ الأمر ليست مطّردةً في كلّ زمانٍ ومكان. وهذه الكثرة الكاثرة التي أرغمت الأنصار على لتراجُع؛ يمكنُ أن تُكاثِر قريشاً يوماً ما إن رأت مصلحتها في ذلك. إنَّ **الإمامة** التي استقرّت في قُريش بإجماع المسلمين التدريجي؛ يمكن أن تستقرّ في غير قُريش بإجماعٍ ظاهرٍ آخر في ظرفٍ آخر. أمّا مسألة **وحدة السلطة** (الإمام) فقد ظلّت أكثر من إجماع؛ إنها جزءٌ من مبدأ **الأمة الواحدة** القرآني. وعندما أرغمت تقلّبات الواقع الفقهاء والمتكلمين بعد اربعة قرون على التفكير في إمكانية وجود أكثر من إمامٍ للأمة الواحدة؛ كان ذلك نهايةً لكثيرٍ مما عرفهُ مسلمو القرون الأولى عن الإسلام.

أمّا المسألة المبدئية الأولى التي قضت فيها السقيفةُ ضمناً فإنها الأَمْرُ وأَصْلُهُ.

فقد جرت نقاشاتٌ مُرَّةٌ شديدةُ الاحتدام حولَ مَنْ يلي السلطة، وأدلى كثيرون بآرائهم انطلاقاً من بدهيةٍ متضمَّنة هي أنه من حقّ كلٍّ أن يُشارِكَ في النقاش؛ أي يُشارك في السلطة. وقد مثّلت جماعاتٌ من **الأنصار اجتهاداً** معيَّناً صادمه **اجتهادٌ** آخر من جانب جماعاتٍ من المهاجرين. ورغم أنّ الأمور جرت بسرعة (فيما يُشبه **الفلتة** التي سنعودُ إليها من بعدُ) فإنّ فوز رأي المهاجرين كان سببه وقوف أكثرية المسلمين إلى جانبه. أمّا حُجَجُ الفريقين فكانت عمليةً بحتةً فيما يبدو. لقد احتجَّ الأنصار بأنهم سُكّان **المدينة** الأصليون ومن حقهم أن يحكموا **دارهم** بأنفسهم. بينما احتجّ المهاجرون بأنّ مصلحة الإسلام المستقبلية تقتضي أن يلُوا هم الإمامة. وتوجّه كلا الطرفين **للمسلمين** طالبين تأييدهم فيما ذهبوا إليه؛ فوقفت الأكثريةُ إلى جانب المُهاجرين وزعيمهم أبي بكرٍ فوليَ الأمر. ويعني هذا أنّ **السلطة للجماعة**؛ لأكثريتها؛ لإجماعها. لقد ائتمن الله ورسولُهُ الجماعة (أمة الإجابة) على القرآن والشريعة والدعوة. وما دام ذلك حقّها فإنها لا تستطيعُ أن تمنحَهُ لأحدٍ أو جزءًا منه. إنّ ما فعلته جماعةُ السقيفة أنها **تعاقدت** مع المُهاجرين (بشخص زعيمهم أبي بكر) على تنظيم أُمورها من أجل إنفاذ الشريعة، ومُتابعة الدعوة. إنّ هذا هو ما فهمه أبو بكرٍ أيضاً من **البيعة** له. لقد ولي الإشراف على إنفاذ الشريعة والدعوة؛ أمّا السلطةُ فبقيت للجماعة وفيها؛ لذلك قال الخليفةُ الأولى في خطبة الولاية: «يا أيها الناس! **إنما أنا مثلكم!** وإني لا أدري لعلّكم ستكلّفوني ما كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يُطيقُ. إنّ الله **اصطفى محمداً** على العالمين، **وعصمه** عن الآفات. وإنما أنا متبعٌ ولستُ بمبتدع؛ فإن استقمْتُ فتابعوني، وإن زُغْتُ فقوّموني... أين **الملوكُ** الذين أثاروا الأرض وعَمَرُوها؛ قد بعدوا ونُسِيَ ذِكْرُهم وصاروا لا شيء...». لقد كان النبيُّ صلواتُ الله وسلامُهُ عليه **شارعاً** لأنه **مصطفىً معصوم**. أمّا بعد النبيّ فأمّته هي المصطفاةُ والمعصومة لا إمام المسلمين. لذلك يتوجّهُ أبو بكرٍ إليها (إلى الأمَّة) هي التي تعاقدت معه راجياً المتابعة والتقويم؛ فهذا حقّها. وعندما عرّف الماورديُّ (-

٤٥٠ هـ.) والجُويني(٢٦٣) (- ٤٧٨ هـ.) **الإمامة أو الخلافة** بأنها «**موضوعةٌ لخلافة النبوة** في حراسة الدين وسياسة الدنيا...»؛ وأنها «**رياسةٌ تامةٌ، وزعامةٌ عامّةٌ**، تتعلّق بالخاصّة والعامّة في **مهمّات الدين والدنيا**»؛ خشي سيف الدين الآمدي (- ٦٣١ هـ) الأُصوليّ الكبير أن يُوهم سلطةً حقيقيةً شارعةً؛ فسارع إلى تصحيح المسألة بقوله(٢٦٤): «**قال بعضُ الأصحاب** (يعني من الشافعية) أنّ (الإمامة) عبارةٌ عن رياسةٍ في الدين والدنيا عامّةٌ لشخصٍ من الأشخاص! وينتقض ذلك بالنبوة. فالحقُّ أنّ الإمامة عبارة عن **خلافة شخصٍ** من الأشخاص (بعقدٍ من الأمّة) **للرسول عليه السلام في إقامة قوانين الشرع، وحفظ حوزة الملة على وجهٍ** يجب اتّباعُهُ على كافّة الأمة..».

وقضت جماعةُ السقيفة في مسألةٍ مبدئيةٍ ثانية شديدة الأهمية. إنها تلك التي سمّاها الأُصوليُّون من بعدُ: **وجوب الإمامة**. لقد ولّى المسلمون عليهم أميراً أو إماماً. وما فكّر واحدٌ منهم في أن لا يليَ الأَمْرَ أحد. فكان ذلك إجماعاً من جانبهم على **ضرورة الإمامة**. لكنْ هل كان مصيرُهم إلى تولية أميرٍ مطلباً من مطالب الشارع أم عملاً بمقتضى المصلحة أم الإثنين معاً؟!. فلقد احتدمت حول ذلك نقاشاتٌ بين الأُصوليين والمتكلمين فيما بعد فاختلفت آراؤهم في المسالة باختلاف مشاربهم ومذاهبهم العقدية. يقول الماوردي(٢٦٥): «.. واختُلف في وجوبها هل وجب بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفةٌ: وجبت بالعقل لمَا في طِباع العقلاء من التسليم لزعيمٍ يمنعهُم من التظالُم... وقالت طائفةٌ أُخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل لأنّ الإمام يقومُ بأمورٍ شرعيةٍ....». وأصلُ المسألة أنّ الأمّة هي الشارعة؛ وقد كان جائزاً في **العقل** أن تتولّى الأمر بنفسها من خلال جماعتها؛ لكنها آثرتْ أن تسدّ ذرائع الفساد - بسبب تكالُب الأعداء عليها - فأجمعت على تولية إمام. والإجماعُ شرعٌ. فالإمامةُ واجبةٌ شرعاً من هذه الناحية؛ أي من ناحية الإجماع؛ لا

(٢٦٣) غياث الأمم في التياث الظُلَم للجويني ص ٤٣٨ - ٤٣٩.
(٢٦٤) أبكار الأفكار للآمدي م٣/ ق ٣١٨ أ [باب الإمامة].
(٢٦٥) الأحكام السلطانية ص ٦.

لضرورتها في أصل الشريعة. وأحسبُ أنّ هذا يحلّ الإشكال. فالإجماعُ حكمٌ شرعيٌ من جانب الجماعة. والأحكام تنبني على المصلحة (مصلحة الجماعة) كما هو معروف. والمصلحةُ تتأسّسُ على إدراكٍ من جانب **عقل الجماعة** الشارعة لمقتضيات وجودها واستمرارها. وهكذا تكونُ **الإمامة** واجبةً بالشرع والعقل (بالإجماع الذي هو المصلحة العقلية للجماعة)؛ لا بالمعنى الذي يتماحكُ حوله الأشاعرةُ وخصومُهُم.

XII

(١) يبدأ أَثَرُ عبد الله بن عبّاس عن عمر بن الخطّاب (الذي أسلفنا ذكره) على النحو التالي[٢٦٦]: «... **لما كان آخر حجّةٍ حجّها عمر ـ ونحن بمنىً ـ أتاني عبد** الرحمن بن عوف في منزلي عشياً؛ فقال: لو شهدْتَ أميرَ المؤمنين اليوم! أتاه رجلٌ فقال: يا أمير المؤمنين! إني سمعْتُ فلاناً يقول: لو قد مات أمير المؤمنين قد بايعْتُ فُلاناً! فقال عمر: إني لقائمٌ عشيةً في الناس فنحذّرهم (إقرأ: فمُحذّرهم) هؤلاء الرهط الذين يريدون أن يغتصبوا المسلمين أمْرَهم! فقال: يا أمير المؤمنين!... أمْهِلْ حتى تقدم المدينة...». وهكذا كان. في المدينة اعتلى عمر المنبر فأجاب على مسائل مشكلة؛ ثم عَرّج على مسألة الإمامة، ورأيه في طريقة الوصول إليها؛ فقال: «ثم إنه بلغني أنّ فلاناً منكم يقول؛ إنه لو قد مات أمير المؤمنين قد بايعْتُ فلاناً! **فلا يغرّنّ امرءًا أن يقول إنّ بيعةَ أبي بكرٍ كانت فَلْتَةً**. وقد كانت كذلك إلاّ أنّ الله وقى شرّها، وليس فيكم من يُقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر... وإنّا ـ والله ـ ما رأينا فما حضرنا من أمرنا أمراً كان أقوى من مُبايعة أبي بكر... **فلا يغرّنّ آمرءًا أن يقول: إنّ بيعة أبي بكرٍ كانت فلتة؛ فقد كانت كذلك**؛ غير أنّ الله وقى شرّها. وليس فيكم من يُقطع إليه الأعناقُ مثل أبي بكر. **فمن بايع رجلاً عن غير مشورةٍ من المسلمين فإنه لا يُتابَعُ هو ولا الذي بايعه تَغرّةَ أن يُقتَلاَ...**».

(٢٦٦) انظر مصادر هذا الأثر في الحاشية رقم ٢٤٠.

(٢) وفي حديثٍ ثانٍ للمعرور بن سويد عن عمر بن الخطّاب[٢٦٧]: «**مَنْ دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يحلّ لكم إلاّ أن تقتلوه**».

(٣) وفي حديثٍ ثالثٍ لابن عبّاس عن عمر[٢٦٨]: «... **الإمارة شُورى...**».

(٤) وفي حديث **الشورى** عن عبد الله بن عمر: «**دعا عُمر حين طُعِنَ علياً** وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، والزبير ـ وأحسبه قال: ـ وسعد بن أبي وقّاص؛ فقال: إني نظرْتُ في أمر الناس فلم أرَ عندهم شِقاقاً؛ فإن يكُ شِقاقٌ فهو فيكم. ثم إنّ قومكم إنما يؤمّرون أحدكم أيها الثلاثة (علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف)! فإن كنتَ في شيءٍ من أمر الناس يا عليّ فاتّق الله، ولا تحمل بني هاشم على رقاب الناس... وإن كنتَ يا عثمان على شيءٍ فاتّق الله ولا تحمل بني أبي مُعيط على رقاب الناس... ليصلّ بالناس صُهيب، ثم تشاوروا، ثم أَجْمِعوا أمركم في الثلاث، وآجمعوا أمراءَ الأجناد. **فمن تأمّر منكم من غير مشورةٍ من المسلمين فاقتلوه**. قال **الزّهري**: فلمّا مات عمر اجتمعوا فقال لهم عبد الرحمن: إن شئتم اخترتُ لكم منكم. فولّوه ذلك. فقال **المِسْوَر**: فما رأيت مثل عبد الرحمن. **والله ما ترك أحداً من المُهاجرين والأنصار ولا غيرهم من ذوي الرأي إلاّ استشارهم تلك الليلة...**».

* * *

في روايةٍ سابقةٍ عن أبي بكر حدّد لسعد بن عُبادة مفهوم الجماعة بشكلٍ تقريبيٍّ؛ فإذا هي: دارٌ وأمّةٌ وإمام. والتحديدُ نفسه نجده في روايةٍ لأسامة بن زيد. لكنْ إذا كانت اجتماعاتُ السقيفة قد قضت في مسائل مثل مصير السلطة إلى الجماعة، وضرورة الإمام للجماعة؛ فإنّ ما لم يتّضحْ فيها طريقة اختيار الإمام أو الوصول إلى إكمال مفهوم الجماعة واستيفائه بالاستخلاف. وأخبارُ عمر وأقواله في مطلع

(٢٦٧) المصنف ٥/٤٤٥، وفتح الباري ١٢/١٢٤.
(٢٦٨) المصنف ٥/٤٤٦. وقارن بطبقات ابن سعد ٣/٣٥٣.
(٢٦٩) طبقات ابن سعد ٣/٥٤٤ ـ ٥٤٥، والمصنف ٥/٤٨٠ ـ ٤٨٢.

هذه الفقرة مُحاولةٌ لبلورة طريقةٍ لاختيار الإمام من جانب الجماعة. إنه يحدِّدُ الشورى طريقاً لذلك. ولأنّ الشورى ليست مفرداً عمرياً بل مفردٌ قرآني؛ فسنعمد إلى تأمّل المسألة في القرآن أولاً؛

أ. جاء في سورة الشورى (٣٦ ـ ٣٩): ﴿... والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمْرُهم شورى بينهم، وممّا رزقْناهم يُنفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾.

ب. وجاء في سورة آل عمران (١٥٩): ﴿فبما رحمةٍ من الله لِنتَ لهم. ولو كنتَ فظّاً غليظَ القلب لانفضّوا من حولك. فاعْفُ عنهم واستغفِر لهم وشاوِرْهم في الأمْر. فإذا عزمْتَ فتوكّلْ على الله. إنّ الله يُحبُّ المتوكّلين﴾.

أما آياتُ سورة الشورى ـ وهي مكيةٌ؛ فتحدّد المسلمين بستّ خصائص من بينها أنّ «أمرهم شُورى بينهم». والمفهوم أنّ الخصائص هذه ـ التي من بينها الشورى ـ متوافرةٌ في المؤمنين أو المسلمين أو أنها ينبغي أن تتوافر لكي يكونوا الأمّة التي أرادها الله سبحانه وتعالى. وتأتي آيةُ سورة آل عمران ـ وهي مدنيةٌ، بعد هزيمة أُحُد المعروفة لتطلب من النبي (ص) أن يستشير المسلمين في **الأمر**. والاستشارةُ هذه مطلوبةٌ من النبي للمسلمين الذين خالفوا رأيه قبل الوقعة وأثناءها فكانوا سبب الهزيمة. إنها تؤكّدُ أنّ خطأ جماعةٍ من المسلمين فيما أبدَوه من رأيٍ لا يسلبهم حقّهم في **الشورى**، كما أنّ هذا الخطأ نفسه لا يعني عدم جدوى الاستشارة. والنبي معصوم، ويمكن أن يقودَ المسلمين بمقتضى الوحْي دونما حاجةٍ لاستمزاج آرائهم في الحرب والسلم. رغم ذلك تبقى شورى المسلمين في نظر القرآن ضرورية حتى مع وجود النبي المعصوم.

والآيتان تحدّدان ما ينبغي الاستشارةُ فيه. إنه **الأمر** الذي يتكرّرُ في الآيتين موضوعاً للشورى. فما هو «**الأمر**» بالمفهوم القرآني؟!. يقول الراغب

الاصفهاني[٢٧٠]: «الأمر.. لفظٌ عامٌّ **للأفعال والأقوال** كلّها». ويقول الفيروزابادي[٢٧١]: «هو لفظٌ عامٌّ **للأفعال والأقوال والأحوال** كلّها». وهكذا فإنه بمقتضى الآية الأولى فإنّ من خصائص المسلمين التشاور العامّ التامّ في الأحوال والأقوال والأفعال. وبمقتضى الآية الثانية؛ فإنّ على النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه أن يُشاور أمته في الأحوال والأقوال والأفعال كلّها حتى في مسائل الحرب التي أدّت آراؤهم واختلافاتُهم إلى الهزيمة فيها. بل إنّ المفردَ نفسَهُ يعني المشاورة أحياناً. يقول صاحبُ **لسان العرب**[٢٧٢]: «... ورجلٌ أمورٌ بالمعروف وقد ائتمر بخير كأنّ نفسه أمرته به فقبله. وتآمروا على الأمر وائتمروا تمارَوا وأجمعوا آراءهم. وفي التنزيل: إنّ الملأ يأتمرون بك ليقتلوك. قال أبو عُبيدة: أي يتشاورون عليك ليقتلوكَ...». فيكونُ غريباً بعد هذا كلّه ذهابُ بعض المفسّرين إلى عدم فرضية **المشورة** وضرورتها بالنسبة للنبي وإمام الأمّة. ومستندُهم في ذلك خاتمةُ الآية الكريمة: ﴿فإذا عزمْتَ فتوكّلْ على الله﴾؛ على أنّ **العزيمة** إنما أتت بعد المشورة. إنّ ذلك يعني أنّ الرأي العام المتكوّن نتيجة مشورةٍ بين المسلمين حريّ بالاتّباع والإنفاذ والاتّكال على الله سبحانه وتعالى في ذلك. يقول أبو جعفر الطبري[٢٧٣]: «... أمر نبيه صلّى الله عليه وسلّم بمشاورةِ أصحابه فيما حزبه من أمْر عدوّه ومكايد حربه تألّفاً... وتعريفاً لأمته ما في الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كانوا يرونه في حياته صلّى الله عليه وسلّم يفعلُهُ... إنهم إذا تشاوروا مستنّينَ بفعله (أي بفعل النبي) في ذلك على تصادُقٍ وتآخٍ للحقّ وإرادة جميعهم للصواب من غير ميلٍ إلى هوىً ولا حَيْدٍ عن هُدى؛ فالله مُسدِّدهم ومُوفّقهم...».

---

(٢٧٠) مفردات القرآن ص ٢٤.
(٢٧١) بصائر ذوي التمييز ٢/٣٩.
(٢٧٢) لسان العرب ٥/٨٩.
(٢٧٣) تفسير الطبري ٣/٤/١٠١.

إنَّ **الشورى** فيما يرى عمر هي حقّ الجماعة صاحبة السلطة. ويعني هذا أنّ عمر كان يرى الشورى **عامَّةً** للمسلمين وفيهم: «**فالإمارةُ شورى**» وكما قال: «ومن دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورةٍ **من المسلمين** فلا يحلّ لكم إلاّ أن تقتلوه..». ولكي لا يحتجَّ أحدٌ بما حدث في ولاية أبي بكر؛ لاحظ عمر أنَّ بيعته كانت **فلتةً - بيد أن لا موطن فيها للاحتجاج؛ فقد «وقى الله شرَّها»** من جهة؛ وليس في المسلمين بعد أبي بكرٍ مثله «**وليس فيكم من يُقطع إليه الأعناق** مثل أبي بكر». - **فما هي هذه الفلتة؟!**

- ذهب أبو عُبيد (- ٢٢٤ هـ.) إلى أنّ معنى الفلتة الفجأة[٢٧٤]: «.. وإنما كانت كذلك لأنه لم ينتظر بها **العوامّ**؛ وإنما ابتدرها أكابر أصحاب رسول الله (ص) من المهاجرين وعامة الأنصار..».

- وخالفه الخطّابي (- ٣٨٨ هـ.) **فقال: «.. قد تكون الفلتة بمعنى الفجأة،** وليست بالتي أراد عمر.. وحاشى لتلك البيعة أن تكون فجأةً لا مشورة فيها..». وتابع قائلاً إنّ الفلتة في اللغة هي الليلة التي تفصل بين شهور الحرمة وشهور الحلّ. وكان العرب يتحاجزون في الأشهر الحُرُم فلا يتقاتلون فيها إلى أن تكون آخر ليلةٍ منها فربما يشكّ قومٌ فيقولون هي من الحلّ وبعضهم يقول هي من الحُرُم: «فيبادر الموتور الحَنِقُ في تلك الليلة فينتهز الفرصة في إدراك ثأره.. فيكثُر الفساد في تلك الليلة.. فشبّه عمر حياة رسول الله (ص)... بالأشهر الحُرُم.. وكان موتُهُ (ص) شبيه القصة بالفلتة التي هي خروجٌ من الحُرُم لما نجم عند ذلك من الاختلاف.. فوقى الله شرّها بتلك البيعة المباركة التي كانت جماعاً للخير ونظاماً للأُلْفَة...». بيد أنّ مقتضى قول عمر مخالفٌ لما ذهب إليه الخطّابي بدليل أنه يذكر أنّ ما كان لأبي بكرٍ لا يجوزُ لغيره. ومعنى هذا في نظره أن **الشورى** لم تشمل المسلمين جميعاً لصعوبة الظروف آنذاك، وضرورة الحسم السريع، وللثقة بأنّ بقية المسلمين لن يعترضوا على رجلٍ كأبي بكر وإن لم

(٢٧٤) غريب الحديث ٣/٣٥٦ - ٣٥٧.

(٢٧٥) نصّ الخطّابي في حواشي غريب أبي عُبيد ٣/٣٥٨ - ٣٥٩.

يُشاوَروا فيه. هكذا يكون ما ذهب إليه أبو عُبيد في تأويل قول عمر هو المتبادر الواضح. وهو يحذّرُ هنا من أن يحتجّ به محتجٌّ في سلب الأمة حقَّها في السلطة وبتكليف الإمام الذي تختارُهُ عن مشورة.

ويبقى أنّ عمر عندما تعرّض للاغتيال حدّد طريقاً لتحقيق الشورى بترشيح ستةٍ للإمامة رأى مشاورة الأمة فيهم، واختيار أحدهم. وظلّ واضحاً أنه من حقّ الأمة أن تتجاوزهم جميعاً إلى غيرهم؛ هذا وإن كانت قد اختارت أحدهم (عثمان) كما هو معروف. ومما يُؤْسَفُ له أن يكون مذهب عمر في الشورى العامّة للمسلمين لم يتحوّل إلى مؤسسةٍ فرعيةٍ للمؤسسة الوحيدة (الأمة). لكنْ رغم اختلال الأمور فيما بعد فقد ظلّ السائد نظرياً انفراد الأمة بالسلطة فلم تكن هناك وراثةٌ في السلطة، ولم يكن هناك تجاوزٌ لمبدأ البيعة العامة التي هي الأثر المباشر لحقّ الشورى.

إنّ مبدأ الأمة الواحدة بدأ يتحدَّد في الواقع من خلال الإصرار على حقّها في السلطة عن طريق الشورى. ثم من خلال اعتبار الإمام الواحد ضرورةً من ضرورات هذه الوحدة؛ بعد وحدة العقيدة ووحدة الجماعة ووحدة الدار.

XIII

وشهدت إمارةُ عمر للمسلمين **اكتمالاً** لمفهوم **الأمة الواحدة** من خلال **الإجماع** على وحداتٍ ثلاثٍ أُخر كثُر حولها الجدل قبل أن تحسم الجماعةُ أمرها فيها؛ هي: المِلكية العامة للأرض، والمِلْكية العامة للفيء، وضرورة متابعة الدعوة (الجهاد).

أمّا فيما يتصل بالأرض؛ فإنّ مسألة أراضي السواد المفتوحة وأراضي الشام هي التي اقتضت قراراً لم يكن بالوسع تأخيرُهُ؛

أ. ذكر أبو يوسف (- ١٨٢ هـ.) في كتاب **الخراج** أنّ عمر شاور الناس في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام[٢٧٦]:

(٢٧٦) كتاب الخراج ص ص ٢٤ - ٢٦.

« فتكلم قومٌ فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا . فقال عمر : فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتُسمت ووُرثت عن الآباء وحيْزَتْ ... ؟ ! ... إنه لم يبق شيءٌ يُفتح بعد أرض كسرى .. وقد رأيتُ أن أحبس الأرضَ بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج ؛ وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين ؛ المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم : أرأيتم هذه الثغور ؟ ! لا بد لها من رجالٍ يلزمونها . أرأيتم هذه المدن العظام ـ كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ـ لا بد لها من أن تُشحَنَ بالجيوش ، وإدْرار العطاء عليهم ؛ فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج ... » .

ب . وذكر أبو عُبيد (ـ ٢٢٤ هـ .) في كتابه **الأموال** بسنده إلى إبراهيم التيمي ؛ قال[٢٧٧] : « لما فتح المسلمون السوادَ قالوا لعمر : إقسِمْه بيننا فإنّا فتحناه عنوة . قال ؛ فأبى ! وقال : فما لِمَنْ جاء بعدكم من المسلمين ؟ ! وأخافُ إن قسمتُهُ أن تَفَاسَدوا في المياه .. » .

جـ . وروى أبو عُبيد بسنده عن سفيان بن وهب الخولاني أنه قال[٢٧٨] : « لما افتُتحت مصرُ بغير عهدٍ قام الزبير فقال : يا عمرو بن العاص ! إقسِمْها ! ... فكتب إلى عمر ؛ فكتب إليه عمر : أَنْ دعْها حتى يغزوَ منها حَبَلُ الحَبَلَة . قال أبو عُبيد : أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا يرثُهُ قرْن بعد قرن ؛ فتكون قوةً لهم على عدوّهم » .

د . وفي تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر (ـ ٥٧١ هـ .) بسنده إلى زيد بن أسلم أنّ عمر قال لبلال عندما أصرَّ على قسمة أرض الشام بين الفاتحين : تُريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء[٢٧٩] ؟ ! .

هـ . وقال الإمام مالك بن أنس (ـ ١٧٩ هـ .) إمام الجماعة الكبير[٢٨٠] :

(٢٧٧) كتاب الأموال ص ٨١ .
(٢٧٨) كتاب الأموال ص ٨٤ .
(٢٧٩) تاريخ دمشق الكبير ١/٥٨٥ .
(٢٨٠) تاريخ دمشق الكبير ١/٥٩٠ .

تصيرُ الأرض (المفتوحة) وقفاً بنفس الاغتنام ولا خيار فيها للإمام .

هكذا يكونُ عمر قد أبقى أرض الأمة موحدةً كما كانت دارُهم موحّدة . ذلك أنّ الأرض مِلْكُ الأمة كلها وإنما يملك الأفراد حقّ الانتفاع . وإدراكاً من أبي عُبيد لهذا المعنى بوّب لفصول الأموال والصدقات في كتابه السالف الذكر بقوله : « صنوف الأموال التي يليها الأئمة للرعية في الكتاب والسنة » ، و« كتاب سنن الفيء والخمس والصدقة ـ وهي الأموال التي تليها الأئمة للرعية » . وقد كان يجوز أن يقسم المسلمون الأرض المفتوحة فيما بينهم مع مُراعاة هذا الملحظ ؛ لكنّ الإسلام كان في غضاضته ومن الخير أن تبقى الأمورُ واضحةً منذ البداية . وقد ذكر عمر سبباً آخر لإيقاف الأرض ؛ هو خوفُ التنازُع على المياه . فأرض السواد تعتمد نظام ريٍّ معقّدٍ وعريق . ولم يكن عمر يريد للأمة الواحدة أن تعود قبائل ذات مراعٍ ودويلات ومزارع تتنازع حولها ومن أجل مياهها . إنّ الحرص على وحدة الجماعة الناشئة اقتضى التشدُّد في التوحيد لتنسدّ الذرائع .

وجاء الملحظ الثالث ليجعل من رأي عمر وكبار الصحابة ضرورةً لا يجوزُ المصيرُ لغيرها . إنّ المسلمين أمةُ دعوةٍ نامية ، وليسوا مجموعةً قبليةً منكمشةً على نفسها . إنّ هذه الأمة ستنمو وتمتدّ لتطبق الآفاق ، وتفتح ما بين المشرق والمغرب ؛ فماذا يبقى للأجيال المقبلة إن تكونت طبقةٌ مالكةٌ للأرض أو مستأثرة بحقّ الانتفاع بها . ثم من أين يجري دعم الدعوة ومساندتها ، وإعداد العُدَّة للعدوّ المتربِّص بالإسلام إن لم يكن للأمة بيت مالٍ يكفيها مؤونة همّ أولادها ونسائها إذا غزت وأبعدت في أرض العدوّ . لهذا كله ذهب الإمام مالك في الفقرة التي اقتبسناها سابقاً إلى أنّ الأرض تُعتبر موقوفةً على الأمة بمجرد افتتاحها مراعاةً لمعنى الملكية العامة ، ومعنى الوحدة ، وأخيراً معنى مستقبل الأمة والدعوة .

* * *

(أ) يذكر زيد بن أسلم عن أبيه (مولى عمر) أنّ عمر قال[٢٨١] : « ما أحدٌ

(٢٨١) كتاب الأموال ص ٣٠٥ .

« فتكلم قومٌ فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا . فقال عمر : فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتُسمت ووُرثت عن الآباء وحِيْزَتْ . . . ؟! . . . إنه لم يبق شيءٌ يُفتح بعد أرض كسرى . . وقد رأيتُ أن أحبس الأرضَ بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج ؛ وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين ؛ المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم : أرأيتم هذه الثغور ؟ ! لا بد لها من رجالٍ يلزمونها . أرأيتم هذه المدن العظام ـ كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ـ لا بد لها من أن تُشحَنَ بالجيوش ، وإدْرار العطاء عليهم ؛ فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج . . . » .

ب . وذكر أبو عُبيد (ـ ٢٢٤ هـ .) في كتابه الأموال بسنده إلى إبراهيم التيمي ؛ قال[٢٧٧] : « لما فتح المسلمون السوادَ قالوا لعمر : إقسمْه بيننا فإنّا فتحناه عنوة . قال ؛ فأبى ! وقال : فما لِمَنْ جاء بعدكم من المسلمين ؟ ! وأخافُ إن قسمتُهُ أن تَفَاسَدوا في المياه . . » .

جـ . وروى أبو عُبيد بسنده عن سفيان بن وهب الخولاني أنه قال[٢٧٨] : « لما افتُتحت مصرُ بغير عهدٍ قام الزبير فقال : يا عمرو بن العاص ! إقسمْهَا ! . . . فكتب إلى عمر ؛ فكتب إليه عمر : أنْ دعْها حتى يغزوَ منها حَبَلُ الحَبَلَة . قال أبو عُبيد : أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا يرثُهُ قرْن بعد قرن ؛ فتكون قوةً لهم على عدوّهم » .

د . وفي تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر (ـ ٥٧١ هـ .) بسنده إلى زيد بن أسلم أنّ عمر قال لبلال عندما أصرَّ على قسمة أرض الشام بين الفاتحين : تُريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء[٢٧٩] ؟ ! .

هـ . وقال الإمام مالك بن أنس (ـ ١٧٩ هـ .) إمام الجماعة الكبير[٢٨٠] :

(٢٧٧) كتاب الأموال ص ٨١ .
(٢٧٨) كتاب الأموال ص ٨٤ .
(٢٧٩) تاريخ دمشق الكبير ١/٥٨٥ .
(٢٨٠) تاريخ دمشق الكبير ١/٥٩٠ .

تصيرُ الأرض (المفتوحة) وقفاً بنفس الاغتنام ولا خيار فيها للإمام .

هكذا يكونُ عمر قد أبقى أرض الأمة موحدةً كما كانت دارُهم موحّدة . ذلك أنّ الأرض ملْكُ الأمة كلها وإنما يملك الأفراد حقّ الانتفاع . وإدراكاً من أبي عُبيد لهذا المعنى بوّب لفصول الأموال والصدقات في كتابه السالف الذكر بقوله : « صنوف الأموال التي يليها الأئمة للرعية في الكتاب والسنة » ، و« كتاب سنن الفيء والخمس والصدقة ـ وهي الأموال التي تليها الأئمة للرعية » . وقد كان يجوز أن يقسم المسلمون الأرض المفتوحة فيما بينهم مع مُراعاة هذا الملحظ ؛ لكنّ الإسلام كان في غضاضته ومن الخير أن تبقى الأمورُ واضحةً منذ البداية . وقد ذكر عمر سبباً آخر لإيقاف الأرض ؛ هو خوفُ التنازُع على المياه . فأرض السواد تعتمد نظام ريٍّ معقّدٍ وعريق . ولم يكن عمر يريد للأمة الواحدة أن تعود قبائل ذات مراعٍ ودويلات ومزارع تتنازع حولها ومن أجل مياهها . إنّ الحرص على وحدة الجماعة الناشئة اقتضى التشدُّد في التوحيد لتنسدّ الذرائع .

وجاء الملحظ الثالث ليجعل من رأي عمر وكبار الصحابة ضرورةً لا يجوزُ المصيرُ لغيرها . إنّ المسلمين أمةُ دعوةٍ نامية ، وليسوا مجموعةً قبليةً منكمشةً على نفسها . إنّ هذه الأمـة ستنمـو وتمتـدّ لتطبـق الآفـاق ، وتفتـح مـا بين المشرق والمغرب ؛ فماذا يبقى للأجيال المقبلة إن تكونت طبقةٌ مالكةٌ للأرض أو مستأثرة بحقّ الانتفاع بها . ثم من أين يجري دعم الدعوة ومساندتها ، وإعداد العُدّة للعدوّ المتربّص بالإسلام إن لم يكن للأمة بيت مالٍ يكفيها مؤونة همّ أولادها ونسائها إذا غزت وأبعدت في أرض العدوّ . لهذا كله ذهب الإمام مالك في الفقرة التي اقتبسناها سابقاً إلى أنّ الأرض تُعتبر موقوفةً على الأمة بمجرد افتتاحها مراعاةً لمعنى الملكية العامة ، ومعنى الوحدة ، وأخيراً معنى مستقبل الأمة والدعوة .

* * *

(أ) يذكر زيد بن أسلم عن أبيه (مولى عمر) أنّ عمر قال[٢٨١] : « ما أحدٌ

(٢٨١) كتاب الأموال ص ٣٠٥ .

من المسلمين إلاّ له في هذا المال حقّ أُعْطِيَهُ أو مُنِعَهُ ».

(ب) وذكر الزهريُّ عن عمر من حديثٍ طويل[٢٨٢]: « ... إن عشتُ ـ إن شاء الله ـ ليؤتينَّ كل مسلمٍ حقَّهُ؛ حتى يأتي الراعي بسرو حمير لم يعرق فيه جبينُهُ.. ».

إنّ هذا التأكيد من عمر على حقّ كل مسلمٍ في مال الأمة التي ينتمي إليها يبدو بدهياً بعد كلّ ما تقدّم. لكنْ يبدو أنه كان على عمر أن يخوض صراعاً مع بعض الصحابة لتثبيت هذا الحقّ[٢٨٣]. فقد كانت جماعةٌ منهم ما تزال تذكر أنَّ النبي (ص) استثنى **الأعراب** الذين لم يهاجروا من الفيء والغنيمة استحثاثاً لهم على الهجرة. ثم كانت الردّة التي أخمدها أبو بكرٍ بالقوة. ومن الطبيعي أن لا يثقَ المسلمون الأوائل بالمرتدين الذين عادوا للإسلام ظاهراً؛ ولذلك لم يسمح لهم أبو بكر بمشاركة المسلمين في القتال في الفتوحات الأُولى. ورأى عمر أن مبدأ الهجرة انتسخ بالفتح بنص الرسول. ثم « إنَّ لنا من هؤلاء الذين عادوا للإسلام الظاهر والله يتولّى السرائر ». إنّ الانتماء إلى الأمة يتقدم كلَّ اعتبارٍ آخر. ومن هنا فإنّ التفرقة بين المهاجر وغيره، ومتوطن المصر وغيره، والحضري والبدوي، ومن ارتدّ ومن لم يرتدّ؛ كلّ ذلك حقيقٌ بأن يفرّق الكلمة ويفسد النيّات، ويجعل وحدة الأمة في مهبّ الأخطار[٢٨٤]: « فإذا وطن الأعرابيُّ مصراً من أمصار المسلمين فقد خرج من الأعرابية... وإنما شرط (الشيباني) أن يتوطن مصراً ليتعلم شرائع الدين. فإن تمكن من ذلك في قبيلته فلا حاجة إلى توطن المصر ... ».

إنّ المسلمين بنظر عمر « شركاء في الفيء كلهم؛ لأنهم أهل دين وقبلة؛ وهم يدٌ واحدة على الأُمَم؛ يُواسي بعضُهم بعضاً، ويردُّ أقصاهم على أدناهم.. ».

---

(٢٨٢) كتاب الأموال ص ٣٠٥. وقارن بغريب الحديث لأبي عُبيد ٣/٢٦٦ ـ ٢٦٨.

(٢٨٣) انظر عن المعارضين لشمول الفيء: كتاب الخراج ليحيى بن آدم ص ٢٠، وكتاب الأموال ص ٣٠٦.

(٢٨٤) شرح السير الكبير ١/٩٥.

(٢٨٥) كتاب الأموال ص ٣٠٦.

والهجرةُ هجرتان: « هجرةُ البادي وهجرةُ الحاضر. فأمّا هجرةُ البادي فعليه أن يجيب إذا دُعي، وأن يُطيع إذا أُمر ... »[٢٨٦].

★ ★ ★

ما أن جاء العام الخامس عشر لهجرة الرسول صلوات الله وسلامُهُ عليه حتى كان المسلمون ينطلقون من بواديهم وأمصارهم فيكتسحون عالم الطغاة والمستكبرين حولهم مُخْرجين الناس من عبودية العباد الى عبادة ربّ العباد؛ إذ « مَنْ لم يَغْزُ ولم تحدِّثْهُ نفسُهُ بالغزو مات ميتةً جاهلية » ـ كما رووا في الأثر عن رسولهم (ص). كانت هناك أمةٌ واحدةٌ؛ تملكُ عقيدةً واحدة، وداراً واحدةً، وسلطةً واحدةً؛ وتزحف لتحرّر العالم بعد أن تحرّرت بالتوحيد والوحدة.

---

(٢٨٦) كتاب الأموال ص ٣١٣.

قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي

نظرات في جدليات العلاقة بين النموذجين السياسيين التاريخيين الإيراني القديم والإسلامي الوسيط

I

يختم الماوردي (ـ ٤٥٠ هـ) فصله عن وزارة التنفيذ بالاستنتاج التاريخي التالي: « وقد كان أكثر وزراء الفرس وزراء تنفيذ، وأكثر وزراء الإسلام وزراء تفويض. ووزارة التفويض استسلام، ووزارة التنفيذ استمداد »[1]. وربما كانت عبارة الماوردي هذه أكثر فقراته صراحةً فيما يتصل بالوضع السائد على مستوى السلطة في بغداد عند كتابته لكتابه حوالي عام ٤٤٠ هـ. فلا شك أنّ وزارة **التفويض** أو الوزارة ذات المسؤوليات الحقيقية والمحدَّدة، ترتبط في ذهنه كما في أذهان سائر رجال الفكر السياسي آنذاك بتراجع سلطات القوة السياسية الأولى أو العليا: **الخلافة**. لذا ربما كان بالإمكان فهم استنتاج الماوردي التاريخي هذا باعتباره **احتجاجاً** على ما آل إليه الوَضْع بحيث لم تظهر الوزارة فقط؛ بل ظهرت أيضاً وزارة **التفويض** التي كانت في الحقيقة **استلاماً** للسلطة؛ بل ـ وفي نظر الماوردي ـ **استسلامٌ** من جانب القوة/المركز لمقتضيات تطورات لم تشارك هي مباشرةً في صنعها.

وهنا يبرز النموذج الفارسي/الإيراني (٢٢٨ ـ ٦٤١ م) باعتباره يتضمن إمكانيات واسعة للمقارنة؛ بل وللاقتداء والعبرة والإفادة. فقد رأى الماوردي (بل والمفكرون السياسيون الآخرون) أنّ الوزارة بقيت في عهد الفرس الساسانيين

(١) الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك (بيروت/١٩٧٩) ص ٢٠٩.

كما هي ماهيتها الحقيقية: استمدادٌ ومؤازرةٌ للملك والسلطة؛ ذات طبيعة استشارية وتنفيذية بحتة، وبقي المركز بالتالي (من وجهة نظر الماوردي على الأقلّ) واحداً وأوحد. وربما كانت **الصورة التاريخية** للعهد الساساني في تصور رجال الفقه السياسي الإسلامي مشوَّهة أو خاطئة؛ لكنّ الحقيقة التاريخية ليست مهمةً في هذا المجال. بل المهم ملاحظة **كيفية هذا التشويه** وحدوده، ووظيفته وسط المنظومة السياسية الشاملة. يريد الماوردي إذن أن يفهم من استقراء للتاريخ الفارسي أنّ أكثر وزراء ملوك الفرس كانوا وزراء تنفيذ. فحتى في فترات ضعف السلطة المركزية الأولى لم يظهر وزراء **تفويض** بل ظهر **متغلبون**. وهكذا فإنّ ضعف ملك الملوك لم يؤدّ إلى ظهور **مؤسسة** أو مركز قوة ثان يستثمر هذا الضعف أو يتأسَّس عليه. لقد أفرزت فترات الضعف والاضطراب في عصور الفرس المتأخرين (الساسانيين) ظواهر عسكرية ذات صبغة شبه إقطاعية (العلاقة هنا تبادلية) مؤقتة كان يكفي ظهور ملكٍ قوي للقضاء عليها أو لإضعاف أثرها في علاقة المركز بالأطراف على أي حال. بينما **تأسّس** تعدد مراكز القوى في النموذج العربي الإسلامي بحيث لم يعد القضاء عليه ممكناً في حين لم يحدث هذا الأمر في النموذج الفارسي الساساني!!

مع ذلك انهار النموذج المركزي الساساني بكامله تحت وقع الضربات العربية المتتابعة في السواد والقادسية ونهاوند؛ بينما بقي النموذج العربي الإسلامي، رغم ضربات المغول والصليبيين والتتار الذين اخترقوا مجال تأثيره بعساكرهم ونماذجهم البديلة. وإذا كانت المقارنة ممكنةً في البدء؛ فلماذا لا تكون ممكنةً في النهاية؟!

II

تُحيط الأساطير والغوامض بماهيات الزعامة وظروف الملكية عند الفرس الآريين قبل القرن السادس ق. م؛ وبالتحديد قبل داريوس الكبير (٥٢٢ - ٤٨٦ ق. م.) الذي يُعتبر عهدُهُ بدايةً لأمور عدة في المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية. ويمكن تركيز الظواهر التي برزت في عهده، واستمرت قروناً طويلة

بعد ذلك استناداً إلى النقش الذي تركه في بهستون ومصادر أخرى في النقاط التالية[٢]:

١ - يؤكد داريوس شرعيته عندما يذكر أن قمبيز بن قورش قتل أخاه ووارثه المباشر الوحيد قبل وفاته، فلما توفي بمصر ثار كاهن مدعياً أنه شقيق قمبيز المقتول، وسيطر على المملكة؛ عندها نهض داريوس ليعيد الأمر إلى نصابه باعتباره من أبناء البيت الأخميني المالك؛ فضرب الثائر، وأعاد الشرعية إلى الدولة التي كفّت عن أن تكون دولةً حقيقةً في ظلّ المغتصب المخادع. لكنّ داريوس **لا يعتبر انتماءه إلى البيت الشرعي المالك المصدر الوحيد لشرعيته؛ بل يُضيفُ إلى ذلك أنه ما أصبح ملكاً إلاّ لرحمة أهورامزدا** به ورضاه عنه؛ **لقد أهداه أهورامزدا** السلطة؛ وهكذا فإن **إله الآلهة** (أهورامزدا) شارك في **صنع ملك الملوك** (داريوس). وهاتان الدعامتان (البيت الإلهي المالك، وربط العرش بالزرادشتية الصاعدة) هما اللتان صنعتا الكارزما الملكية الضرورية للمُلْك والشرعية؛ تلك الخاصية التي تجلّت في مبدأ الخوارنا (الجلال الإلهي الخاصّ بملك الملوك)، الذي صار الأيديولوجية المسيطرة منذ ما قبل العهد الساساني (٢٢٨ م).

٢ - يذكر داريوس في نقشه المذكور أنه بدأ بإعادة النظام القديم ضمن أسسه الرئيسية؛ ويتجلّى ذلك في النقش نفسه عندما يشير إلى أنه أعاد **للشعب ممتلكاته ومواشيه وخدمه ومنازله**؛ وذلك **في فارس وميديا**. لقد كانت أسرة داريوس هي المالكة في فارس وبعض أجزاء ميديا، وقد وحَّد داريوس الجزأين؛ لكنّ ذلك لم يعنِ قيام أمة واحدة بل دولة واحدة حاول الملك تدعيم وحدتها عن طريق تبنّي دينٍ واحد هو الزرادشتية التي كان نبيّها زرادشت قد توفي قبل قرنٍ من الزمان؛

(٢) رجعت في ذلك إلى:

Widengren, G., The Sacral Kingship in Iran; in: Numen, Supplement 4 (Leiden 1959), 242-57.

Meyer, E., Das Perserreich; in: Geschichte des Altertums IV, 36-55 (Stuttgart 1944).

Frye, R., Persien (Essen 1975), 173-191.

لكنه لم يغفل عن الطبيعة المتميزة لكلٍّ من الجزأين، فظهر ذلك في نقشه الصخري أيضاً. لكنّ الدولة لم تكن منقسمةً إلى قسمين رئيسيين جغرافياً (وربما اثنياً) فقط؛ بل أضيف الى ذلك التقسيم الاجتماعي الداخلي الذي اقترحته الزرادشتية (والذي يربط بين المهنة والطبيعة الإنسانية) والذي يستمد أصوله من تقاليد القبائل الهندو أوروبية القديمة. فالذين أعيدت ممتلكاتهم أيام داريوس هم **الشعب**، والشعب مكوّنٌ من طبقات أربع: كبار النبلاء ورجال البلاط، ثم رجال الدين، ثم الكتّاب الإداريين، فالصُنّاع والفلاّحين. أما **الأرقاء** الذين كانوا يتكاثرون يوماً بعد يوم فلم يكونوا جزءًا من **شعب فارس أو ميديا**. ولا شك أنّ التنظيمات الإقطاعية بدأت عندما منح داريوس كبار أنصاره أراضي ومقاطعات؛ لكنّ آثارها الاجتماعية لم تظهر تماماً إلا بعد موت الإسكندر المقدوني (٣٢٣ ق. م) بحيث صار ممكناً الحديث عن **مملكة العائلات السبع** (العائلة الحاكمة، والعائلات الإقطاعية الست الكبيرة)[٣]. وأيّاً يكن الأمر فإنّ العائلات الإقطاعية هذه ما لبثت بعد موت الإسكندر وضعف السلوقيين أن تقاسمت المقاطعات وأقامت ملوكاً كثيرين (١٧٠ ق.م - ٢٢٥ م.) في الفترة التي عُرفت عند المؤرخين العرب/المسلمين (الذين ينقلون عن مصادر ساسانية) بفترة **ملوك الطوائف**[٤].

وقد استطاع أردشير بن بابك بن ساسان (٢٢٨ - ٢٤١ م) أن يوحّد فارس وميديا من جديد مُنهياً بذلك عهد ملوك الطوائف، لكنه لم يعمل على ضرب الإقطاع أو التنظيم الاجتماعي الطبقي، على الرغم من أنّ قيام الدولة الساسانية نفسها عنى اتجاهاً نحو مزيدٍ من المركزية التي تتناقض والنظام الإقطاعي[٥].

---

(٣) قارن عن التنظيم الاجتماعي/الطبقي الفارسي:

Benveniste, E., Les classes sociales dans la tradition avestique; in: JA (1932), 49-117.

Wolsky, J., Remarques sur les institutions Arsacides: in EOS 46 (1954) 64/65.

Christensen, A., L'Iran sous les Sassanides, 98-104.

(٤) قارن على سبيل المثال بتاريخ الطبري ٧٠٦/١ (الملوك الأشغانون الذين يدعون **ملوك الطوائف**) وغرر أخبار ملوك الفرس للثعالبي (ذكر **ملوك الطوائف** بعد الإسكندر).

(٥) Frye; Op. cit. 432.

٣ - قسم داريوس مملكته إلى مقاطعات؛ أو بعبارة أخرى: اعترف بالعائلات الحاكمة في مختلف أجزاء الدولة ما دامت تعترف بسلطته العليا؛ ويدل على ذلك لقبه: شاهنشاه: ملك الملوك وهو لقبٌ جدَّده الساسانيون، وكان هناك مَنْ رأى أنّ المقصود باللقب خارجيٌّ؛ بمعنى أنّ ملك إيران أراد أن يقول إنه أكبر من ملوك البيزنطيين وملوك أواسط آسيا؛ لكنّ نقشاً تركه أردشير أول ملوك العهد الساساني يسميه: (ملك ملوك إيران!) يشير إلى أنّ مقاصد اللقب داخلية. في ظلّ نظامٍ كهذا يتعدد فيه الملوك الاقطاعيون برزت ضرورة الوزارة باعتبار الوزير المنسِّق بين حُكّام المقاطعات، وباعتباره رئيس الادارة المركزية التنفيذية المولج بالإشراف على استيفاء الضرائب المختلفة، والاهتمام بأمور الجيش المركزي وجيوش الأمراء الإقطاعيين. وأُضيفت إلى مهامه خلال العهد الساساني مهمة التنسيق بين **الطبقات الاجتماعية** التي أعاد كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٨ م) تثبيت نُظُمها وتقاليدها[٦].

في ظل نظامٍ إقطاعيٍّ تتعدد فيه مراكز القوى لا يمكن الحديث عن سلطةٍ شديدة التمركز، كما أنه لا يمكن الحديث عن وزارة **تفويض** إذ إن الوزارة تعكس مدى قوة السلطة المركزية نفسها، وما دامت السلطة المركزية لا تتجاوز كونها «**منسقاً**» بين السادة الإقطاعيين ورمزاً نظرياً **لوحدة الدولة** فلن يكون وزراؤها أكثر من **وزراء تنفيذ**. ويعني هذا انّ**الصورة التاريخية** للمنظومة السياسية الفارسية عند المفكرين المسلمين كانت صحيحةً نظرياً؛ لكنّ تأويلاتها خاطئة تماماً. فوزارة التنفيذ الفارسية لم تكن تدل على قوة السلطة المركزية بقدر ما كانت تدل على ضعفها أو رمزيتها. ويعود الضلال في التأويل إلى تلك المأثورات التاريخية والأدبية التي ازدهرت أيام كسرى أوشروان (٥٣١ - ٥٧٨ م) والتي جرى تشجيعها في محاولةٍ لاستعادة النظام القديم وقيمه؛ وتعكس هذه المأثورات (التي

---

(٦) قارن عن أنباء التنظيم الطبقي الفارسي في كتابات المؤرخين العرب/المسلمين: الجاحظ: التاج ٢٤ - ٢٦، والطبري: تاريخ ١٧٩/١ - ١٨٠، المسعودي: مروج الذهب ٢٨٦/١، وابن نباتة: سرح العيون ٧٥، وترجمة عهد أردشير العربية ص ٦٢ - ٦٤، وأبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد ٢٠٩.

نُقلت إلى العربية فيما بعد وشكّلت صورة العرب عن ملك الفرس) صورةً منظومة سياسية مستقرة؛ لكل شيء فيها موضعه الصحيح؛ يقف الملك على رأسها في مركزيةٍ شديدة، وتعيش الطبقات الاجتماعية الأربع؛ كل ضمن الحدود المرسومة لها والجميع مسرورون(٧).

٤ ـ الصورة المضلّلة التي تبنّتْها المصادر العربية لم تكن للثناء على الساسانية فقط؛ بل لتلعن أعداءهم أيضاً. ففي ظل عدالةٍ شاملةٍ، ومجتمعٍ آمن، وملك رؤوم؛ ما هي دواعي السطوة والتمرد؟ هكذا بدا رجالٌ كشهربراز وبهرام جوبين بل ونرسي (وهم ثوارٌ وصلوا إلى السلطة لفترات قصيرة) متغلبين طوائفيين لا شرعيين؛ بل هم خونة متعاونون مع البيزنطيين. والأمر نفسه بالنسبة للمتمردين الدينيين ذوي الدعوات الدينية اجتماعية مثل ماني ومزدك. بينما الواقع أن ثورات مرازبةٍ من النبلاء كانت مفهومة في سياق النظام الإقطاعي السائد. أما دعوتا ماني ومزدك فكانتا تعبيراً عن رفض المهنيين والفلاّحين للظروف الإقطاعية السائدة، وشراسة نظام الطبقات الذي يُحوّل المهنيين والزراع إلى رقيق في النهاية(٨). وقد حال نظام الطبقات هذا دون قيام أمة حقيقية، كما أنه كان سبب سقوط المنظومة كلها؛ بعد أن لم تعد للفلاحين والجنود مصلحة في الدفاع عنها.

هذه هي معالم المنظومة السياسية الفارسية التي كانت أول المنظومات التي عرفها العرب/المسلمون، وحاول بعض إدارييهم تبنّي بعض أجزاا؛ فهل كان تحقيق ذلك على المستوى النظري ممكناً؟

III

لم يعرف شمال الجزيرة العربية قبل الإسلام أنظمةً سياسيةً مستقرة. وإذا كانت قضايا الأرض والري في جنوبي الجزيرة وبلاد ما بين النهرين وراء قيام

---

(٧) قارن عن تكون الصورة والمأثورات: Frye; Op. cit. 453-455 ، ومحمد محمدي: الترجمة والنقل عن الفارسية، ص ٥ ـ ١٦.

(٨) انظر عن ذلك: Otokar Klima, Mazdak (Praha 1957).

الدول والامبراطوريات؛ فإنّ الطابع الصحراوي لشمالي الجزيرة لم يسمح بقيام مجتمعات كبيرة مستقرة؛ بل كانت هناك تجمعاتٌ بدويةٌ وبطونٌ صغيرة تنتقل بين الواحات باحثةً عن الكلأ والماء؛ ثم ظهرت تدريجياً مستقرات صغيرة نصف بدوية (يثرب، الطائف، الحجر، مكة) تمارس نشاطات زراعية لكنها تعتمد بالدرجة الأولى على النشاطات التجارية لوقوعها على بعض طرق التجارة الرئيسية أو الفرعية(٩).

على أطراف الشمال قامت دويلات تابعة (للفرس والبيزنطيين واليمنيين: دولة كندة في الوسط لفترة قصيرة)؛ لكنْ مع اشتداد الصراع بين القوتين العظميين على الجزيرة والشام منذ منتصف القرن السادس اندفع الصانعون هؤلاء إلى الكفاح المباشر مسقطين النزاع بالوساطة عن طريق إزاحة حلفام العرب عن مواقع التأثير البديلة؛ وبذلك أحسّ عرب الشمال والجنوب للمرة الأولى تقريباً ضغطاً شَرساً من جهات عدة على قلب صحرام(١٠). في الوقت نفسه كانت المراكز المدنية القليلة في الشمال (خصوصاً مكة) تتصاعد ازدهاراً وأهميةً من الناحيتين التجارية والسياسية، فتتوجه إليها أنظار البدو العرب بعد انهيار الدويلات التابعة. ويُشكّل حَدَثان؛ أحدهما في أواخر القرن السادس، والآخر في مطالع القرن السابع، مَعْلَمَين بارزيْن على طريق إحساس العرب بالذات.

الأول: نظام الإيلاف التجاري/السياسي؛ الذي نسّق أمور السلطة في أوساط قريش داخل مكة (حلف الفضول، حلف المطيَّبين)، ووضع لعلاقات مكة بالقبائل العربية بل وبالدول الكبرى مبادىء عامة ذات صبغة قانونية/سياسية. ودعمت أهمية مكة الدينية أُسس جمهورية قريش الأرستقراطية التي صارت رمزاً

---

(٩) قارن بدائرة المعارف الإسلامية (El)، الطبعة الثانية، مادة «مكة» (Mecca)،
Hamidullah, M., The city-state of Mecca; in IC 12 (1938), pp. 255-75.

(١٠) قارن عن الدويلات العربية التابعة وصعود مكة وجهود التوحيد: نقائض جرير والفرزدق ٢/٥٨١، ٦٣٨، ديوان جرير ١/٢٦١ ـ ٢٦٢،
Kister, M., Mecca and Tamim; in: JESHO 8, 1965.
Smith, S., Events in Arabia in the 6th Century A.D., in Arabica 10, 1963.

عربياً تخطّى القبلية السائدة في الشمال، والمستجدة في الجنوب[١١] .

أما **الثاني**: فهو ذلك الاشتباك الصغير الذي وقع بين عشيرة بني شيبان (من قبيلة بكر بن وائل) من جهة، وإحدى الكتائب الفارسية من جهةٍ أخرى **بذي قار** بسواد العراق حوالي العام ٦١٠ م. ومع أنَّ النزاع لم يحدث للمرة الأولى، ومع أنّ سببه كان محلياً يتصل بتصرفات العرب البدو إزاء فلاّحي السواد؛ فإن انتصار الشيبانيين على الفرس أعطى للقضية وسط الظروف السياسية السائدة معنى شبه قومي تجلّى في المأثور المنسوب إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم الذي يقول: «هذا أول يومٍ انتصفت فيه **العرَب** من **العجَم وبي نُصروا**»[١٢] .

وجاء ظهور النبي وسط توجه عربي شامل إلى وحدة السوق التجارية، ووحدة اللغة الثقافية، والتضامن في وجه العدو الخارجي الفارسي والبيزنطي. ومع ذلك فقد كانت دعوة النبي قفزةً نوعيةً في هذا المجال؛ إذ شدَّد على إحلال **الأمة**[١٣] محل التحالفات القبلية والتجارية العابرة. والأمة جماعات متوحدة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً[١٤] أ. وقد لقي الإسلام الوحدوي في مسيرته لتحقيق **الأمة** معارضة

(١١) قارن عن معنى الإيلاف و« **أول ما عظم أمر قريش** »، الأوائل لأبي هلال العسكري ١/١٠ - ٣٤،

Hamidullah, M., Al-Ilaf, ou les rapports economico-diplomatiques de la Mecque pre-islamique; in: Mel. L. Massignon II, 1975, pp. 293-311.

وقارن عن « **التبدي** » في الجنوب في القرنين السابقين على الإسلام:

Caskel. W., Zur Beduinisierung Arabiens; in; ZDMG 103, 1955.

ودراستي بالالمانية: ثورة ابن الأشعث والقراء (فرايبورج/١٩٧٧) ص ٨ - ٩.

(١٢) عن موقعة ذي قار، قارن على سبيل المثال: نقائض جرير والفرزدق ٢/٦٣٨ - ٦٤٨، والعقد الفريد ٥/٢٦٢ - ٢٦٨، معجم ما استعجم ٣/١٠٤٢، والأغاني ٢٣/٢٢٠، الروض المعطار ٢٦٠ - ٢٦٢.

(١٣) القرآن ٢١/٩٢ - ٩٣، ٢٣/٥٢.

(١٤) قارن عن ذلك:

Simon, R., Sur L'institution de la Mu'akkah; entre le tribalisme et l'umma; in: Acta or Acad. Sci. Hung. 27 (1973), pp. 333-43/Serjeant, R.B: The «Constitution of Medina» in; IQ 6 (1961), pp. 30-36.

وناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (بيروت ١٩٧٨) ص ٢١ - ٢٣.

من جانب التكتلات التجارية التي كرهت السلطة المركزة الواحدة، ومن البدو الذين كان **التحالف** العابر غير السلطوي هو أعلى أشكال الوحدة التي يقبلونها. وقد أمكن إضعاف التكتلات التجارية/السياسية ثم التصالح معها؛ أما البدو فلم يمكن استيعابهم إلا بعد نضالاتٍ عنيفةٍ استمرت حتى وفاة الرسول. لذلك لا تُضاهي دعوات الوحدة والأخوة والتضامن في القرآن والحديث ظهوراً وتأكداً إلاّ الهجمات على الأعراب واتهامهم بالغلظة والنفاق والشقاق[١٥] .

وعندما توفي النبي عام ٦٣٢ م اختلف طرح المشكلة في المُدُن عنه في البادية. كانت الدولة قد قامت في المدينة (يثرب سابقاً) بينما لم تكن تبعية القبائل لها إلاّ تبعيةً اسمية ما لبثت أن انقلبت إلى ثورةٍ عارمةٍ منذ وفاة النبي. في المدينة كان الصراع حول **وحدة السلطة**. بينما كان صحابة النبي وخلفاؤه يحاولون إقناع رجال القبائل باللين والعنف **بضرورة السلطة**. في المدينة قال الأنصار: منا أميرٌ ومنكم أمير[١٥أ] ؛ فأفهمهم المهاجرون أنّ **توزع السلطة** يؤدي إلى **تشرْذُم الأمة** التي كان الجميع حريصين على إكمال تكوينها حرصهم على الإسلام نفسه. أما في الأوساط القبلية فكان الشعراء والخطباء يحذّرون من الطبيعة القمعية للسلطة، ويذكّرون بشرور المُلْك، ويتذكرون مظالم الفرس والروم، ليقولوا في النهاية إنهم ليسوا على استعداد للاستبدال بسطوات **طُغاة** الروم والفرس سطوات **قريش** المسيطرة بالمدينة ومكة باسم الإسلام ووحدة الأمة[١٦] . واستطاعت المركزية الناشئة بالمدينة ضرب تجمعات البدو الرئيسية الثائرة[١٧] . إن قولة عليّ المشهورة للخوارج عام ٣٨ هـ.

(١٥) القرآن الكريم ٩/٩٠، ٩/٩٧ - ٩٨، ٩/١٠١، ٤٨/١١، ١٦، ٤٩/١٤.

(١٥أ) قارن بتاريخ الطبري ١/١٨٢١ وما بعدها.

(١٦) يعكس تلك المخاوف البيتان المنسوبان إلى الحطيئة أو شاعر آخر (الطبري ١/١٨٧٥ - ١٨٧٦):

أطعْنا رسول الله ما كان بيننا ... فيا لعبادِ الله ما لأبي بكرِ
أيورثها بكراً إذا مات بعدَهُ ... وتلك لعمر الله قاصمة الظهرِ

(١٧) قارن عن ذلك تاريخ خليفة بن خياط ١/٦٦، والأموال لأبي عُبيد ٧٥٨، وسنن النسائي ١/١٦١ - ١٦٢،

L. Shoufani, al-Riddah and the Muslim conquest of Arabia (1972).

تدل على أنه بقيت هناك تجمعات بدوية كبرى لا تؤمن بأنّ **السلطة المركزية** ضرورية لاستمرار الأمة؛ وقد صرخوا في وجه علي: لا حكم إلاّ لله[18]! فأجابهم علي: بل لا بدّ من أمير برٍّ أو فاجر يضمّ الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدّو[19]. وقد انتهى الأمر بالخوارج إلى محاولة اقامة سلطة بديلةٍ على قاعدة أمةٍ بديلةٍ تتحقق عبر ثورةٍ جديدةٍ وهجرةٍ جديدةٍ أيضاً.

واذا كانت الدعوة السياسية للخوارج لم تستطع أن تضمّ حولها جماعات ضاغطة كافية؛ فإنّ دعوتهم الاجتماعية الرامية إلى تقسيم الأرض المفتوحة بين المقاتلين، بدلاً من إدارتها مركزياً، قد حظيت باهتمام وتأييد دوائر أوسع من رجال القبائل بالبصرة والكوفة[20]. وهكذا اشتعلت صراعات القرن الاول الهجري بين السلطة المركزية (الراشدون ثم الأمويون بالمدينة ثم بالكوفة ثم بدمشق) من جهة، والقوى القبلية والقوى الجديدة بالعراق من جهة أخرى. السلطة التي ترى ان النموذج/المثال للأمة الواحدة على الأرض الواحدة يتبلور في سلطة مركزية قوية واحدة. والقوى المعارضة التي ترى أنّ مثال **الأمة المركز** هذا يتنافى ومفهوم **الخلافة المُصلحة** التي دعا إليها القرآن والرسول، ويدنو من مفهوم **المُلك** الذي عارضه العرب، وهاجه القرآن، واجتنبه الراشدان الأولان[21].

وفي فترة الصراعات هذه بالذات (أواخر القرن الأول الهجري) بدأ التواصل العميق مع المنظومة الفارسية عن طريق الترجمة وتنظيمات الدولة الإدارية وموجات الموالي والمرازبة بالأمصار.

---

(١٨)، (١٩) الكامل للمبرد ٣/٢٠٦، وشرح النهج ١٩/١٧.

(٢٠) قارن بدراستي (بالالمانية): «ثورة ابن الأشعث والقراء» (فرايبورج ١٩٧٧) ص ٣٠ - ٣٥، ٦٠ - ٦٥.

(٢١) قارن عن الصراعات الايديولوجية حول مفهومي الخلافة والملك، وتطور الخلافة إلى ملك: سنن أبي داود ١/٢٦٤، مسند أحمد ٥/٢٢٠، طبقات ابن سعد ٣/١/٢٢١، الأغاني ٥/٧٩، الاستيعاب ٢/٨٢٥، وسمط اللآلي ٧٧ - ٧٨. ودراستي السالفة الذكر ص ٣٢٨ - ٣٣٠. وأعمل على دراسةٍ بعنوان: «الخلافة والملك. دراسة في التطورات المبكرة للنظرية السياسية في الإسلام».

VI

يريد بعض الدارسين - استناداً إلى اشاراتٍ ودثائر - المضي إلى أبعد مما مضينا إليه. هم يرون أنّ مطالع القرن الثاني الهجري لم تشهد فقط تعرفاً عربياً بالمنظومة السياسية الفارسية؛ بل شهدت أيضاً صراعاً عنيفاً بين المنظومتين السياسيتين: الإيرانية / الساسانية والإغريقية / الهيللينية؛ وذلك في أوساط الكتّاب وإداريي الدولة[22]. ومن المعقول أن يلجأ الأمويون إلى الاستعانة بكل المتوافر في البيئة الثقافية لتدعيم سيطرتهم، وتسويغها أيديولوجياً، ولا شك أنّ بعض أجزاء المنظومة الفارسية مفيد في هذا المجال، وربما كان إقبال السلطة على استخدام المنظومة الفارسية سبباً بين أسباب نقل كُتُب «الملوك» و «الآيين» الفارسية إلى العربية في وقتٍ مبكر نسبياً[23]. بدأ الأمر بالتعظيم من شأن قريش (عصبية الحاكمين)، والزعم أنها «جُنَّةٌ» للعرب والإسلام[24]؛ ثم تطورت الوسائل وتطرفت فظهرت مصطلحات «خليفة الله» و«خليفة الرحمن» و«معدن المُلك» و«الخليفةُ قدرُ الله» على ألسنة شعراء وخطباء البيت المالك[25]؛ فووجهت بعنفٍ من جانب رجال **الاتجاه الإسلامي الشوروي** من العرب الأتقياء، والموالي (الفرس) المتحمسين للعقيدة اللاطبقية الجديدة[26]. وهكذا، ففي الوقت الذي

---

(٢٢) عبدالرحمن بدوي: النظريات السياسية في الإسلام ١/٥ - ٩، وإحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي ١٢ - ١٣.

(٢٣) محمدي محمدي: الترجمة والنقل عن الفارسية ٧ - ١٥، بدوي ٥ - ٦، عباس ١٣.

(٢٤) تاريخ الطبري ١/٢٨٥٢، شرح نهج البلاغة ٢/١٢٩ وما بعدها. وعن الأحاديث في **فضل قريش**. قارن: مسند أحمد ٤/٤٢١، صحيح البخاري ٤/٣٨٥، البداية لابن كثير ٦/٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢٥) في نقائض جرير والفرزذق ٢/١٠٩٠ - ١٠٩٢، أنساب الأشراف ٤/٢/١٥٨، ديوان الأخطل ١/٤٧، ١٩٧، ديوان جرير ١/٩٤، ٢٩٥، الأغاني ١١/٣٠٩، ١٦/١٨٣،

Watt, M., God's Caliph; in: Iran and Islam (Edinburgh 1971).

Paret, R., Viccarius Dei; in: Melanges D'Islamologie (Brill 1947).

Abel, A., Roi des rois ou Khalife (du Prophete) de Dieu? in: Atti dell' VIII Cong. int. ster. rel. (1955), pp. 434-37.

(٢٦) قارن بدراستي بالألمانية: «ثورة ابن الأشعث والقراء» ص ١٣٧ - ١٤٤، ٣٤٢ - ٣٤٥.

كانت فيه المنظومة الفارسية (بعض أجزائها) تشق طريقها في الدولة الجديدة؛ كانت النقاشات حول ضرورة السلطة تتراجع وتختفي لتفسح الطريق أمام نقاشات حامية حول **طبيعة السلطة** وشرعيتها وعلاقتها بالإسلام والمسلمين الجدد. وأسقطت الايديولوجية الإسلامية المتصاعدة القوة سلطة العصبية الواحدة (الأمويين العرب) لتفرض المفهوم الأوسع **للأمة القرآنية** المتكوّنة من **شعوب وقبائل**[٢٧]؛ تسودها عصبية رئيسية لكنها لا تلغي العصبيات الأخرى العرقية والدينية. وبقي القرشيون (العباسيون) في السلطة؛ لكنهم أُرغموا على قبول **المشاركة** شيئاً فشيئاً من جانب العصبيات المتكونة (العنصرية، والمهنية، والجغرافية). في مجتمع **العصبيات** هذا الخارج من ثورة على المركزية العربية **المتفردة**، كان هناك همان رئيسيان: الحفاظ على وحدة **الأمة** رغم تعدد مراكز القوى، والحفاظ على استقرار نسبي رغم تناقض مصالح العصبيات أحياناً. وكانت إجابة المفكرين السياسيين على الهمّ الأول، الدعوة إلى التشبث بالسلطة الواحدة (بمفاهيم جديدة)، وعلى الهمّ الثاني الدعوة إلى **طاعة السلطة ونصرتها** لتكون حكماً بين الأطراف، وميزاناً لتوازناتها. كان الخليفة الأموي بمعنًى من المعاني زعيماً قبلياً (لعصبيةٍ معيَّنة) طامحاً إلى أن يصبح ملكاً. بينما جاء الخليفةُ العبّاسي نتيجة اتفاق عصبيات على إسقاط الأمويين رجال العصبية الواحدة. وإذا كانت العصبيةُ الأموية العربية وحدوية مركزية؛ فذلك لأنّ إدارة الأرض المفتوحة كانت تقتضي ذلك، ولأن من طبيعة العصبية الصاعدة **التغلب** والمركزة. أما القضية في الثورة العباسية فكانت وحدة السوق التجاري، ووحدة الإدارة غير المركزة. ولأن العصبية العباسية لم تكن قاهرة أو لم تكن تستطيع أن تكون كذلك وسط ظروف ظهور العصبيات الأخرى ومشاركتها في السلطة؛ كان لا بد من حامٍ ومحيِّدٍ (في الوقت نفسه) للسلطة العليا فكان التركيز على **مفهوم الأمة الواحدة**، وكان الاتكاء على الأيديولوجية الاسلامية التوحيدية على مستوى الإله والعابدين فتحوَّل الخليفة إلى رمز موحد ومُوازن لمنظومةٍ كونية تتخطّى **الأمة** المعينة المتفردة

(٢٧) القرآن ٤٩/١٣.

لتدرس وظيفه **السلطة في العالم والكون**. وبدت هكذا للمرة الثانية إمكانيات واسعة للقاء مع المنظومة السياسية الفارسية/الساسانية.

ولم يكن متوقعاً أن يجري استيعابُ التغييرات الهائلة نتيجة سقوط الدولة الأموية أو تمثلها بسرعة. ففيما عدا التأكيد المبالغ فيه على الصبغة الإسلامية للدولة إلى حدّ النفاق أحياناً[٢٨]، بدت تصرفات الخلفاء العباسيين الأوائل تجاه حاشيتهم وإدارتهم وولاتهم على الأطراف مُشابهةً لأفعال الأمويين بل وردود أفعالهم. لكنْ، سُرعان ما دخلت الدولة في قلب المرحلة العصبية الخلدونية الأولى: عصبية العائلة، وعصبية الحاشية والأعوان المستجلبين في الوقت نفسه. وبدت المنظومة بحاجةٍ إلى دعم وتثبيت باتجاه التحول إلى **عصبية سائدة** في مواجهة العصبيات المترقبة الأخرى؛ وكانت لذلك آثاره في أوساط المحدّثين والفقهاء والكُتّاب الذين انصرفوا إلى تفهُّمها والتنظير لها أو إدانتها[٢٩].

وقدّم عبد الله بن المقفَّع (ممثِّلاً لفئة الكُتّاب والإداريين) إسهامين يُعتدُّ بهما في مجال تحليل طبيعة السلطة الجديدة، وطبيعة علاقتها بالعصبيات الأخرى والأطراف؛ وذلك في كتابيه: «رسالة في الصحابة»[٣٠] و«كليلة ودمنة»[٣١]. أوضح ابن المقفّع للخليفة المنصور العبّاسي (١٣٦ - ١٥٨ هـ) أنّ سقوط الأمويين فتح الطريق لظهور أنواع جديدة من العصبيات غير العصبيات العِرْقية؛ هذا وإن لم يؤدّ ذلك إلى اختفاء العصبيات العرقية تماماً. فالعصبيّات الرئيسية التي رأى ابن المقفع أنّ على الخليفة الاعتراف بها وإشراكها في السلطة هي: العصبية

(٢٨) قارن على سبيل المثال بالطبري ٣/٤٢٩، والحيوان للجاحظ ٥/٣١٠، وتهذيب تاريخ دمشق ٥/٢٠٣.

(٢٩) عن خصوم العباسيين من الفقهاء والمحدّثين؛ قارن: تاريخ الموصل للأزدي ١٥٣، والإمامة والسياسة ٢/٢٧٥ - ٧٨، وآثار البلاد ٢/٢٠٧، وحلية الأولياء ٦/٣٨٧، ومحاسن المساعي في مناقب الإمام الاوزاعي ٧٩ - ٨١.

(٣٠) طبع محمد كرد علي؛ في رسائل البلغاء (القاهرة/١٩٠٨) ص ١١٧ - ١٣٤.

(٣١) نرجع هنا إلى نشرة دار الشروق (بيروت/١٩٧٣) المستندة إلى نشرة عبدالوهاب عزام (القاهرة/١٩٤١).

الخراسانية، والعصبية الكوفية، والعصبية البصرية[٣٢]. وواضحٌ أنّ **العصبيات الجغرافية** الشاملة هذه كانت تتكون من خليط من العرب والموالي المتعربين والفرس المسلمين. والتحالف الثلاثي هذا بقيادة بني العبّاس هو الذي اسقط الأمويين، وابن المقفع يخشى أن ينسى المنصور دور التحالف ويعتمد على «القوة النظامية» فيؤدي ذلك إلى اضطراب يزعزع أسس المنظومة كلها؛ خصوصاً أنه نبه إلى وجود عصبيتين **جغرافيتين** أخريين تقفان للتحالف السلطوي بالمرصاد هما: العصبية الشامية (الموالية للأمويين المنهزمين) والعصبية الحجازية التي يقلّل ابن المقفع من شأنها لكنه يرى أنّ الحصول على تأييدها مفيدٌ من الناحية الرمزية لوجودها في بقاع الحرمين، وللحرمين مكانتها في المنظومة السياسية / الإسلامية التي يحاول العباسيون تثبيت أُسسها[٣٣].

والتوازن في التعامل مع هذه العصبيات، وفي تنظيم علاقة بعضها ببعض هو دعامة الاستقرار الرئيسية في المنظومة؛ لكنّ ابن المقفع لا يكتفي بذلك، بل يقترح خمس ضوابط يرى أنها تضمن هذا الاستقرار وتكفل استمراره؛ إنها: **الاهتمام بالجيش وإعادة تنظيمه ليتحول من جيش ثورة الى جيش دولة** على أن لا يتوهم الخليفة في لحظةٍ من اللحظات إمكان سحق العصبيات عن طريقه[٣٤]. وتنظيم طريقة جباية الخراج بحيث تنتهي الفوضى السائدة. ويفيدنا ابن المقفع هنا أنّ السلطة كانت تحصل على الخراج بوسيلتين رئيسيتين: عن طريق **الضمان والقبالة** وعن طريق موظفين مباشرين[٣٥]. ويقترح ابن المقفع ترك الأمر لولاة الأطراف بضابطين:

الأول: تعيين مبلغ معين يُستوفى من الناحية كلها سنوياً.

والثاني: إبعاد ضباط الجيش عن التدخل في قضايا الخراج سواء كان ذلك

(٣٢) رسالة في الصحابة ص ١١٩ - ١٢٠، ١٢٤ - ١٢٦.
(٣٣) رسالة في الصحابة، ص ١٢٧ - ١٢٩، ١٣٢ - ١٣٣.
(٣٤) رسالة في الصحابة، ص ١١٩ - ١٢٠.
(٣٥) رسالة في الصحابة، ص ١٣٢.

بالإقطاع أو الضمان أو الاستيفاء بالقوة[٣٦]. ومع أنّ نصيحة ابن المقفع فيما يتصل بالجيش عائدةٌ إلى خشيته من أن تتجذر العصبية العسكرية اقتصادياً وتميل بالتالي إلى التمرد والعصيان؛ فإنّ اقتراحه تعيين مبلغ سنوي ثابت على الناحية كلها يستوفيه موظفو الوالي يؤدي إلى نشأة الضمان أو القبالة وتكوّن عصبيات جديدة بالتالي تُزعزع التوازن القائم؛ وهو تطورٌ سرعان ما انتشر وسبّب ارتباكات كثيرة.

أما **الضابط الثالث** الذي اقترحه ابن المقفع فيتلخص في خَلْق **إدارة اتحادية** تعتمد الكُفاة من الكُتاب والإداريين، وتسهم في القضاء على الفوضى والتسيب اللذين استشريا منذ انهيار الدولة الأموية عام ١٣٢ هـ. وينصح ابن المقفع للخليفة أن يعيّن من اهل بيته رجالاً أكفياء على رأس الإدارة في العاصمة والأطراف؛ وهذا هو **ضابطه الرابع** الذي يضمن ابتعاد المتملقين والمتدروشين والعوامّ والغوغائيين عن دائرة صحابة الخليفة وزوّاره[٣٧].

ويأتي أخيراً **الضابط الخامس** بين ضوابط الاستقرار المقترحة؛ ويتمثل في تشديد ابن المقفع على وجوب صياغة ايديولوجية واضحة للدولة ينبثق عنها ما يشبه أن يكون **دستوراً** يصير إليه الجميع ويكون الحكم في النزاعات والأمان لكل الجماعات. إنّ القول بأنّ الإسلام هو دستور الدولة أو شرعتها غير كافٍ؛ ذلك أنّ الامر يبقى في نطاق العموميات، والاجتهادات كثيرة في مجال التطبيق بحيث تضطرب القضايا في النهاية ويتصرف كل أحدٍ حسبما يهوى أو يرى؛ فقد تناقضت الأحكام «التي قد بلغ اختلافُها أمراً عظيماً في الدِّماء والفروج والأموال، فيُستحلّ الدمُ والفَرْجُ بالحيرة وهما يَحْرُمان بالكوفة... أمّا مَنْ يدّعي **السُنة** منهم فيجعل ما ليس سُنّةً سُنّةً... فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسِيَر المختلفة فتُرفَعَ إليه.. **وكتب بذلك كتاباً جامعاً**....»[٣٨].

وشدّد ابن المقفع في رسالته على تخصيص الدين **بالعقل والرأي** مع اعترافه بأن

(٣٦) رسالة في الصحابة، ١٢٢ - ١٢٣.
(٣٧) رسالة في الصحابة، ١٣١ - ١٣٢، ١٢٩ - ١٣٠.
(٣٨) رسالة في الصحابة ١٢٦ - ١٢٧.

العقل لا يستقلّ بإدراك كل شيء[٣٩]. أمّا في **كليلة ودمنة** فإنّ قضية الدين تُطرحُ في مجال التشكيك فيه ليكون **العقل** في النهاية الملجأ والملاذ[٤٠]: ويهمنا هنا من **كليلة ودمنة** كونها مَثَلاً واقعياً مضروباً لحالة اختلّت فيها التوازنات بين العصبيات، وكان على المركز/الرمز أن يتدخل. فالثور صار قريباً من الملك، ودمنةُ يرى في قربه تهديداً لمكانته في المنظومة، والملك يرى الحلّ الجذري في ضرب الثور ثم دمنة[٤١].

لكن القضية تبقى بغير حلّ؛ فما هو مقياس صحة مسلك **الملك** في علاقته بأجزاء المنظومة، وما هي ضوابطُ سلامة المسلك؟ وكيف كان على الملك/المركز أخيراً أن يتصرف لتبقى المنظومة سليمة، ولا تسوء علاقته في الوقت نفسه بالمتذمرين من أطرافها؟

ذهب ابن المقفع ضحية اعتقاده أنه وجماعته يمكن أن يكونوا جزءًا من عصبية الخليفة؛ ليسهموا بالتالي في صناعة السلطة[٤٢]. لكنّ مقترحاته اتخذت في أكثرها طريقها إلى التنفيذ؛ ففيما يتصل بالخراج يذكر **الماوردي** أنّ «السواد لم يزل على المساحة والخراج إلى أن عدل بهم المنصور رضي الله عنه في الدولة العباسية عن الخراج إلى المقاسمة، لأنّ السعر نقص فلم تفِ الغلات بخراجها وخرب السواد فجعله مقاسمة. وأشار أبو عُبيد الله على المهدي أن يجعل أرض الخراج مقاسمة...»[٤٣]. وفيما يتصل بالاستعانة بأقارب الخليفة والقرشيين بشكل عام

(٣٩) رسالة ١٢٦، وقارن:

Goitein, S.D., A turning point in the History of the Islamic State; in: IC 23.

(٤٠) كليلة ودمنة ص ٣٢.

(٤١) كليلة ودمنة ص ٨٨ - ٩٠، ١٢١ - ١٢٣.

(٤٢) يذكر الدارسون أسباباً أخرى ممكنة، قارن:

Guidi, M., La lotta fra l'Islam et il Manicheismo (Rome 1927).
Gabrieli. F., L'opera di Ibn al-Mukaffa; in RSO 13 (1932).
Kraus, p., Zu Ibn al-Mukaffa; in: RSO 14 (1934).
Sourdel, D., La biographie d'Ibn al-Muqaffa; in: Arabica 12 (1965).

(٤٣) الأحكام السلطانية ص ١٥٧. ويرى يحي بن آدم في **كتاب الخراج** والبلاذري في **فتوح**=

يمكن القول إنّ المنصور بالغ في ذلك، وتكفي نظرة طائرة على القوائم النسبية المفصلة التي يوردها **البلاذري** في **أنساب الأشراف** عن رجالات بني العبّاس والولايات التي تولوها أيام المنصور ومن بعده للاقتناع بأهمية المواقع التي كان يحتلها الكُفاة في الأسرة والقبيلة في قلب المنظومة كلها[٤٤]. أما الأيديولوجية الواحدة للدولة والتي اقترحها ابن المقفع بحيث تقوم على الدين والعقل فإنّ المنصور استغلّ الفكرة لكنْ باتجاه آخر، ففي **تذكرة الحفاظ** للذهبي أنّ المنصور قال لمالك بن أنَس (- ١٧٩ هـ) «وطّىء للناس كتاباً، ولئن بقيتُ لأكتبنّ قولك كما تُكتَبُ المصاحف ولأبعثن به إلى الآفاق فأحملهم عليه..»[٤٥]. ومعروفٌ انّ مالكاً كان إمام الحجاز في زمنه. كما كان مشهوراً باتجاهه المحافظ السلفي في الاتجاه العقيدي والفقهي. وما لبثت الدولةُ ان أثرت مذهب العراقيين الفقهي على مذهب مالك المحافظ؛ وهكذا تولى تلامذة أبي حنيفة النعمان ابن ثابت (- ١٥٠ هـ) زعيم المدرسة الفقهية العراقية أعلى المناصب القضائية في الدولة وكان منهم أول قاضٍ للقُضاة[٤٦]. ولئن حققت الدولة العباسية وحدةً على المستوى الفقهي أيام خلفاء المنصور؛ فإنها بدأت الشيء نفسه أيام المنصور على المستوى العقيدي؛ فقد كان عمرو بن عُبيد (- ١٤٤ هـ) المعتزلي الزاهد قريباً من المنصور؛ وهناك روايات في المصادر تذكر دعوة المنصور له لإرسال تلامذته وأتباعه لتولّي مناصب الدولة الإدارية والمالية، ونشر توجهاتهم العقيدية[٤٧]؛ ومن

= **البلدان** ص ٢٨٠ - ٢٨١ أنّ التطبيق بدأ أيام المهدي (١٥٩ - ١٦٩ هـ) وإن كانت النية قد اتجهت إليه آخر أيام المنصور؛ وهو ما تشعر به عبارة الماوردي التي اقتبسناها سابقاً؛ وقارن بالفخري في الآداب السلطانية لابن طباطبا ص ١٦٤، والخراج والنظم المالية لضياء الدين الريس، ص ٤١٧ - ٤٢١.

(٤٤) أنساب الأشراف للبلاذري (إصدار جمعية المستشرقين الألمان/النشرات الإسلامية) ٢٨/٣.

(٤٥) تذكرة الحفاظ ٢٠٩/١..

(٤٦) قارن عن بدايات ذلك ترجمة أبي يوسف في وفيات الأعيان ٣٧٨/٦ وما بعدها، وانظر الحيوان ٨٧/١.

(٤٧) قارن بتاريخ بغداد ٢٩٨/٢، وعيون الاخبار ٣٣٧/٢، وأخبار عمرو بن عبيد (نشر ج. فان أس/بيروت ١٩٦٧).

المؤكد أن تحركات المعتزلة للدعوة أيام أبي العباس السفاح (١٣٢ - ١٣٦ هـ) والمنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ) لم تكن لتتمّ دون علم السلطة أو موافقتها[٤٨]. وهناك دلائل على اشتراك المعتزلة البغداديين في الحملة على الزنادقة[٤٩] أيام الخليفة المهدي (١٥٨ - ١٦٩ هـ) ثم ما لبثوا أن حاولوا من خلال سيطرتهم على إدارات الدولة، وبتشجيع من الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) فرض اتجاه عقيدي واحد على الدولة كلها. ولئن لم يستطع المعتزلة والعباسيون أن يكسبوا **أصحاب الحديث**[٥٠] إلى جانبهم؛ فالذي لا شك فيه أنّ هذه التيارات المتصارعة على السلطان كانت تصبّ في النهاية في قناةٍ أيديولوجية عقيدية واحدة هي عقيدة **أهل السنة والجماعة** التي صارت أيديولوجية الدولة الوحيدة منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

ورأى المعتزلة انه لا يجوز أن يكون هناك في وقتٍ واحد أكثر من امام واحد[٥١]. كما رأوا أن الامامة لا تنعقد إلاّ بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطأوا على الكذب ولا تلحقهم الظنة[٥٢]. ورأوا أخيراً أنه تجوز الثورة على الإمام الظالم إذا تيقن الثوار أنهم سينجحون في ذلك[٥٣].

وفي الوقت الذي كان فيه المعتزلة يتغلغلون في ادارات الدولة ويكوّنون اتجاهاتهم النظرية كان خصومهم من سلفيي المحدثين يحاولون ايضاً تكوين مدرسة فكرية تستند إلى صورة تاريخية نابعة من سيرة السلف الصالح، وتجاربهم هم مع الدولة الاموية التي أسقطها تحالفٌ لم يسهموا هم فيه بشكل مباشر. وهناك دلائل

(٤٨) قارن بالبيان والتبيين ١/٢٢ - ٣٤.

(٤٩) قارن بـ: Vajda, G., Les Zindiqs en pays d'Islam: in: RSO (1937-38).

(٥٠) قارن عن ذلك فيما عُرف بمحنة خلق القرآن: أحمد بن حنبل والمحنة لباتون (ترجمة عبدالعزيز عبدالحق/القاهرة)، ومقالة يوسف فان أس في (Oriens) بعنوان «ابن كُلاّب والمحنة/ ١٩٦٥ - ١٩٦٦».

(٥١) مقالات الإسلاميين ٤٦٠، وأصول الدين ٢٧٤، والفصل ٤/٨٨.

(٥٢) مقالات ص ٤٦٠.

(٥٣) مقالات ص ٤٦٦، والفصل ٤/١٧١، والمعتزلة والثورة لمحمد عمارة، (المؤسسة العربية للدراسات، بيروت/١٩٧٧).

على أن المنصور حاول إقامة علاقات طيبة معهم أيضاً[٥٤]. وهناك محدّثون مثل أزهر السمان[٥٥] وعفّان بن مسلم[٥٦]؛ كانوا يتقاضون مخصصات شهرية أو سنوية من الخلفاء العباسيين. لكنّ هناك دلائل تشير إلى أنّ تأكيد المحدّثين على وحدة **الجماعة ووحدة الأمة، وطاعة الأئمة، والصلاة خلف كل برٍّ وفاجر، والجهاد مع كل إمام؛** هذا التأكيد ظهر بشكل مستقلّ، وعرف بدايات معينة أواخر القرن الأول الهجري حتى إبّان اشتداد الخلافات بين القُراء من المحدّثين، والمسيطرين من الأمويين. وربما عادت أصول ذلك إلى أحداث الفتنة الأولى الفاجعة (٣٥ - ٤١ هـ) وما خلّفته في النفوس من حرص على الجماعة وكراهية لسفك الدم يدعمها القرآن، وصورة مثال الأمة والجماعة فيه. لقد سمّى المحدّثون فيما بعد عام مبايعة معاوية بعد استشهاد الإمام علي وتنازل الحسن: (عام الجماعة)[٥٧]. ثم تبلورت هذه الأفكار في حقبة اشتداد الصراع مع الخوارج الذين استثاروا بجماعاتهم الصغيرة المخربة المنظّمة أحقاد سكان البصرة والكوفة؛ فانتشرت الأحاديث التي تجعل الإسلام الحق لا في الصلاة والصوم فقط؛ بل في **لزوم الجماعة** أيضاً، واجتناب سفك دم المسلمين[٥٨]. وعندما ثار القراء على الأمويين مع ابن الأشعث عام ٨٢ هـ، جرى التأكيد على أنّ الجماعة ليست كتلة سلبية بل هي التعبير الواقعي عن **الأمّة**، لذا فإنه إذا كان يمكن إدانة الخوارج لأنهم كانوا أقليةً خرجت على رأي الأكثرية وتطلعاتها! فإنه يمكن أيضاً استناداً على المفهوم نفسه إدانة الأئمة الظلمة الذين يغصبون الأمة أمرها بغير شورى أو

(٥٤) مروج الذهب ٤/١٥٦ - ١٥٨. وقارن بموقف المنصور من الإمام مالك بن أنس؛ حاشية رقم ٤٥.

(٥٥) تذكرة الحفاظ ١/٣٤٢.

(٥٦) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ١٠٨ - ١٠٩.

(٥٧) قارن بتاريخ الطبري ٢/٤ - ٧، وتاريخ هارون بن حاتم (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق / ١٩٧٨).

(٥٨) انظر الأحاديث في ذلك في سنن ابن ماجة ١/٥٩ - ٦٢، وموطأ مالك (رواية محمد بن الحسن) ص ٣٠٩.

يغيّرون ويبدّلون بعد أن يتولوا السلطة[٥٩]. وتجلت كارزما الأمة أخيراً في الحديث المشهور: « لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالةٍ، ويدُ الله مع الجماعة »[٦٠].
ثم جاء الشافعي (- ٢٠٤ هـ) أخيراً ليضع مفهوم الأمة والتعبيرات الواقعية عنه من وجهة نظر المحدِّثين في رسالته من خلال أصل **الاجماع** الذي جعله ثالثاً بين مصادر التشريع الأربعة: الكتاب والسنّة والاجماع والقياس. والإجماع عنده هو: ما اجتمع الناس عليه (من التحليل والتحريم والطاعة فيها)[٦١]. مما ليس فيه نصُ حكمٍ لله ولم يحكوه عن النبي[٦٢]. ترتيباً على هذا المبدأ (وعليه فقط) رأى الشافعي وجوب **الامامة** أو السلطة، ووجوب كون **الإمام** واحداً؛ إذ « أجمع المسلمون على أن يكون الخليفة واحداً، **والقاضي** واحداً، والأمير واحداً والإمام »[٦٣].

ويُطوِّر المحاسبي (- ٢٤٣ هـ) **نظرية الوجوب والوحدة** هذه مستنداً إلى الشافعي، وإلى ذلك الميراث الضخم من الأحاديث (أحاديث الجماعة والوحدة والطاعة)[٦٤]، وأقوال وسير السلف الصالح[٦٥].

يذكر المحاسبي أنَّ اجماع المسلمين انعقد على أنه لا بد من إمارة، ثم لا بد من طاعة الأمير ونصرته إذا عدل وأحسن بعد توليه السلطة؛

١ - فلا بُدّ من إمارة برَّة أو فاجرةٍ، والدار لا تصلح إلاّ بإمام **يُصلّي خلفه**.

(٥٩) أنظر دراستي بالالمانية بعنوان « ثورة ابن الأشعث والقراء » (فرايبورج/١٩٧٧) ص ٣٤١ - ٣٤٥.

(٦٠) يرد هذا الحديث في مسند أحمد، وسنن الترمذي، ومستدرك الحاكم، ومعجم الطبراني الكبير بروايات مختلفة؛ قارن بالأسرار المرفوعة للقاري ص ٨٦ - ٨٧.

(٦١) الرسالة ص ٤٧٥.

(٦٢) الرسالة ص ٤٧١. وانظر عن مفاهيم بعض هذه المصطلحات قبل الشافعي:
Ansari, Islamic Juristic Terminology before Shafi; in: Arabica XIX, 1972.

(٦٣) الرسالة ص ٤١٩.

(٦٤) قارن عن أحاديث مبكرة بهذا المعنى: المصنف لعبدالرزاق ٢/٣٧٩، وصحيح مسلم ٦/١٩ - ٢٠، ٢٣.

(٦٥) المكاسب للمحاسبي ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

وتُرفع إليه **الأحكام**، وتصلح الطَرق، وتُعبد الجسور.. وتُبنى المنائرُ للحراس بالثغور، وتُعقدُ الألوية على الصوائف.. **ويُعطى الفيء**، ويقسم الغنيمة، ويجبي الخراج، ويفرض الأعطية، **ويُدوّن الدواوين، ويعُولُ الفقراء**، ويُعطي الغارمين »[٦٦].

٢ - إذا بويع الأميرُ فاتقى وأحسن كان على الرعية طاعته ونُصرته. أما إذا أساء وجار؛ فإنّ الأمر يختلف ويتفاوت؛ فإنْ بلغ بإساءته الكفر والخيانة فالواجب الثورة عليه وتنحيته، أما ما دام **يُقيم الصلاة، ويُجاهد العدوّ**، ويقسم **الفيء** فالأولى عدم الخروج عليه، أياً كانت تصرفاته الأخرى لما في ذلك من سفكٍ للدم، ومُفارقة للجماعة؛ مع عدم ضمان نجاح الثورة[٦٧].

ويشترك المعتزلةُ والمحدِّثون في التأسيس على مصطلح الأمة والجماعة وإجماعها؛ لكنّ المعتزلة أسرعُ من المحدِّثين إلى الثورة أمراً ونهياً عن المنكر، بينما ينظر المحدثون إلى **مغزى تحقق الاهداف الاجتماعية** للإمامة التي تحفظ كيان الأمة، وسلامة الجماعة، ويحدّدون موقفهم من **السلطان** انطلاقاً من ذلك. وواضح أنّ المحدِّثين رغم تشديدهم على مفهومي الطاعة والجماعة لا يحيطون الإمامة بأي قدسية، ولا يُسندون اليها مهامّ كونية، بل يجعلون ذلك كله للأمة وإجماعها؛ مصدر السلطات، ومصدر نشأة الجماعة وإطارها السياسي. وكان الاتجاه السائد لدى الباحثين أنّ نظرتي المعتزلة وأصحاب الحديث ظهرتا وتطورتا من خلال الصراع مع المفاهيم الشيعية الزيدية والإمامية لقضايا السلطة؛ خصوصاً أنّ مصطلح **الإمامة الذي تبناه الجميع هو مصطلح شيعيّ في الأساس**[٦٨]؛ لكننا نستطيع الآن تمييز مستويين من مستويات الجدل حول الإمامة؛ الأول مع الشيعة الامامية على الخصوص، والثاني مع رجال الفكر السياسي الفارسي الذين كانوا يسيطرون في

(٦٦) قارن بكتاب المكاسب للمحاسبي في مجموعة: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل (عبدالقادر أحمد عطا/القاهرة ١٩٧١) ص ٢٠٨.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٨. وقارن بالعقل وفهم القرآن للمحاسبي (دراسة حسين القوتلي / بيروت ١٩٧٢) ص ٩٢ - ٩٥.

(٦٨) قارن بالنظريات السياسية الإسلامية لضياء الدين الريس، ص ٨٧.

البلاط والادارة، ويلتقون مع العصبية الموجودة في رأس السلطة في التوجه الذاهب إلى التعظيم من شأن رأس الدولة استناداً إلى الترجمات عن الفارسية، والصورة التاريخية المتكونة عن ماهية السلطة ورسومها أيام أنو شروان الفارسي. فسهل بن هارون (- ٢١٥ هـ) الكاتب الفارسي الذي عمل في بلاط الرشيد ثم في دار الحكمة، للمأمون[٦٩] يدعو في كتابه «**النمر والثعلب**»[٧٠] الذي حذا فيه حذو كليلة ودمنة إلى حلّ قضايا علاقة المركز بالأطراف عن طريق القوة. صحيحٌ انه يصوّر السلطة المركزية بصورة قاتمة بعض الشيء، لكنه يوضح أنّ بطش السلطة المركزية (النمر) هو وحده ضمانة استمرار وحدة الدولة في مواجهة مطامح وُلاة الأطراف الرامين إلى تكوين عصبيات انفصالية (الذئب). ومع أننا لا نعرف على وجه التحديد متى أَلَّف سهلٌ اقصوصته أو حكايته الرمزية هذه؛ لكنّ مما لا شكّ فيه أن مثل هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) والبرامكة من وزرائه كان نصب عينيه عندما كان يتأمّل علاقة العصبية الرئيسية بحواشيها وأطرافها؛ فقد فتك هارون بالبرامكة لا لشيء إلاّ لأنهم اكتسبوا بعض القوة[٧١]؛ والمأثورات الفارسية تذكر أنه «إذا كان الوزير يساوي الملك في الهيبة والمال والطاعة من الناس فليصرعْه الملك، وإن لم يفعل فليعلم أنه المصروع»[٧٢]. ولقد كان بزرجمهر - وزير كسرى أنو شروان - مثالياً؛ لكنّ كسرى ما لبث أن قتله[٧٣] للسبب نفسه الذي من أجله عمد الرشيد إلى الفتك بالبرامكة فيما بعد. إنّ الخليفة العاجز هو ذلك

---

(٦٩) قارن عنه: معجم الأدباء ٤/٢٥٨ - ٢٥٩، وفوات الوفيات ٢/٨٤ - ٨٥، الفهرست ١٢٠، وسرح العيون ١٣٢.

(٧٠) نشره عبدالقادر المهيري عام ١٩٦٤ عن مخطوطةٍ سقيمة.

(٧١) قارن عنهم وعن الفتك بهم بالعقد الفريد ٥/٥٨ - ٧٤، والإمامة والسياسة ٢/٢٠٣ وما بعدها. وسهل بن هارون هو الراوي الرئيسي لواقعة القبض عليهم واستصفاء ثرواتهم.

(٧٢) يرد هذا القول منقولاً عن «كليلة ودمنة» تارة وعن مصادر أخرى فارسية طوراً في عيون الأخبار ١/٤٥، والوزراء والكتاب ١١، وسراج الملوك ١٣٣، وتذكرة ابن حمدون ٤٤، ويتيمة السلطان لابن المقفع (رسائل البلغاء) ١٥٧.

(٧٣) أنظر حواشي قوانين الوزارة للماوردي (بيروت/١٩٧٩) ص ١٣٣.

الذي لا يستطيع «**أن يستبدّ**»[٧٤]. هذه هي الصورةُ التاريخية عن كسرى والكسروية في مطالع العصر العباسي؛ وقد دعمتها (بل اسهمت في تكوينها إلى حدٍّ بعيد) المترجمات الفارسية إبان هذه الفترة. وهكذا صار السلطان (= السلطة): «زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقُطب الذي عليه مدار الدنيا وهو حمى الله في بلاده، وظِلُّهُ الممدودُ على عباده. به يمتنع حريمُهم. قلّده الله أزِمَّة حُكمه، وملّكه أُمورَ خلْقه»[٧٥]...

وما دامت للسلطان هذه **المكانة الكونية** التي تجعله جزءًا ضرورياً من نظام الوجود، وترفعه عن مراتب البشرية العادية؛ فإنّ علاقة السلطان بحواشيه وولاة أطرافه تطرأ عليها تعديلات جذرية تخرجها على طبيعتها التي كانت معروفة في المنظومة العربية الاسلامية. ومع أنّ هذا التصوُّر الذي حاول الاداريون الفرس نشره كان ينقلب أحياناً لغير صالحهم، كما هو الشأنُ مع البرامكة؛ لكنهم كانوا مع ذلك يُصرُّون عليه لأنه التصور الوحيد الذي كان مألوفاً لديهم هم الذين نشأوا في وسط ثقافي فارسي بحت ليس فيه من **العروبة** إلاّ اللغة، ثم كان عليهم بعد ذلك أن يواجهوا التقاليد العربية الديمقراطية في الحكم، والمأثورات الهيللينية التي بدأت تَردُ إلى بغداد عن طريق الترجمات أو رجال المدارس الفلسفية القديمة[٧٦].

V

قال هوميروس: لا خير في كثرة الرؤساء[٧٧]! وهو قولٌ استشهد به ارسطو[٧٨]، وعرفه العرب المسلمون من خلال ارسطو، ومن خلال الترجمة

---

(٧٤) البيان والتبيين ١/٣٥، الوزراء والكتاب ٢١٣، المستجاد ١٥٤ - ١٥٦.

(٧٥) العقد الفريد ٥/٧. وآنظر عيون الأخبار ١/٣ - ٤.

(٧٦) العقد الفريد ٥/٧. وآنظر عيون الأخبار ١/٣ - ٤.

(٧٦) قارن عن ذلك:

Rosenthal, F., Das Fortleben der Antike in Islam, p.7 ff.

(٧٧) في صوان الحكمة المنسوب للمنطقي ص ١٩٣.

(٧٨) في آخر الفصل العاشر من مقالة **اللام** من كتابه المسمى (ما بعد الطبيعة).

المباشرة لأبيات من هوميروس. فهل كان المحاسبي (- ٢٤٣ هـ) أو الكندي (- ٢٥٢ هـ) يعرفان هذا القول؟ لا أظن ذلك! ومع هذا فإن المنظومات الثلاث: الهيللينية، والفارسية الساسانية، والعربية الاسلامية هي منظوماتٌ وحدوية. فالمنظومة الهيللينية هي منظومةٌ اسكندرانية في الأساس تمثل مساعي الاسكندر لتوحيد العالم تحت سيطرته بعد ضرب ديمقراطيات المدن الاغريقية. والمنظومة الفارسية تمثل وجهة نظر كسرى أنو شروان الذي ضرب المانوية والمزدكية وحدّ من سيطرة الاقطاعيينَ الفرس سعياً نحو مركزة للدولة لم تتحقق في الواقع، لكن التعبير الأيديولوجي عنها استمر في المأثورات الحكمية والتاريخية. والمنظومة العربية تمثّل في الأساس التجربة النبوية، الخليفية التي شكلّت ذروة محاولات المركزة على أرض الجزيرة وخارجها. والنظرة العجلى إلى المنظومات الثلاث تميل إلى ترجيح مزج المنظّرين العرب المسلمين لها ما دامت متفقة في الجوهر. لكنّ الواقع غير ذلك. فكلتا المنظومتين الإغريقية/الهيللينية والفارسية/الساسانية ترفع من شأن السلطان حتى تجعله جزءًا من المنظومة الكونية؛ لكنْ في حين تسوي المنظومة الإغريقية لذلك بين الرعايا أمام الملك المتعالي السامي، تُقيمُ المنظومة الفارسية نظاماً طبقياً هرمياً ليس الرقيق أسفله (كما في المنظومة الإغريقية التي تقسّم الناس إلى أحرار وعبيد فقط) بل فئة الفلاّحين الأحرار نظرياً.

وهكذا عندما وجد المعتزلةُ المسلمون أنفسهم أمام المنظومتين الواردتين اضطروا إلى رفضهما مبدئياً لاختلاف المنطلق؛ ففي حين تبدأ القضية من الأمة الكارزماتية في المنظومة العربية الاسلامية تبدأ في كلتا المنظومتين الأخريين من فوق. وربما أمكن استناداً إلى هذا الفهم إدراك مغزى توجُّه المفكِّر المعتزلي أبي بكر الأصَمّ (حوالي ٢٣٠ هـ) الذي عاصر ازدهار الترجمة عن الفارسية واليونانية، وعاصر اصطراع النظريتين على أرض الإسلام. ذهب الأصمّ إلى أنه إذا. «تكافّ الناس عن التظالُم استغنوا عن إمام»[٧٩]. الأمة ضرورة كونية إذن،

(٧٩) مقالات الإسلاميين ٤٦٠.

أما **الإمام** فقضيته طارئة إذا **تظالمت** الأمة، أو بتعبير آخر إذا استحال التعايش بين عصبياتها؛ شعوبها وقبائلها القرآنية. لكن أكثر المفكرين المعتزلين والمتبصرين من أصحاب الحديث والفقه ظلوا على ايمانهم بوجوب **الامامة** لتحقيق وظائفها الاجتماعية والدينية التي شرحوها. واجتناباً لاعتبار **السلطان قلب** المنظومة أو **رأسها** كما ذهبت اليه المنظومتان الواردتان، طور هؤلاء جميعاً نظريةً عقليةً تعتبر العقل **غريزة** تربّيها التجارب في مواجهة النظرة اليونانية التي تعتبره جوهراً منفصلاً مستقلاً، والنظرة الفارسية التي تربط **الرأي** برأس المنظومة وتقصره عليه[٨٠]. فكما أنّ **العقل** جزء لا يتجزأ من الكيان الإنساني كذلك **الإمام** جزء من الأمة لا يتميز عليها إلاّ بما تُميزُهُ هي به.

وبقيت للمنظومة الهيللينية على الرغم من ذلك فوائدها الجزئية. صحيح أن المترجمين انصرفوا إلى الاستفادة من المنجزات الطبية والطبيعية والفلسفية اليونانية، وأهملوا إلى حدّ بعيد المنجزات السياسية والأدبية[٨١]؛ لكنّ مأثورات هيللينيةً ذات صبغة سياسية تسللت رغم الرقابة الفارسية الشديدة، ووجدت أذناً صاغية في البيئة العربية الاسلامية لتوافقها مع بعض نواحيها. تتصل هذه المأثورات بعلاقة المركز بالأطراف، وبالتحديد بكيفية معالجة **السلطان** للخلافات الناشئة بينه وبين بعض أجزاء المنظومة. هنا تُؤثر المنظومة الهيللينية التفاوض، وتجنب الصراع المسلَّح فـ «أكيس القوم مَنْ لم يلتمس الأمر بالقتال ما وجد إلى غير القتال سبيلاً فإنّ النفقة فيه من الأنفس، والنفقة في سائر الأشياء من المال»[٨٢]. بل إنَّ المنظومة العربية الاسلامية تجاوزت ذلك إلى امتداح

(٨٠) أنظر العقل وفهم القرآن للمحاسبي ١٤٧ وما بعدها.
(٨١) Rosenthal, F., Op. cit. 9ff. وآنظر ما سبق رقم ٢٢ و٢٣.
(٨٢) العهود اليونانية، في: (الأصول اليونانية/١٩٥٤) ١/٣١، وسلوك المالك ١٤٤. وأصل العبارة في كليلة ودمنة (دي ساسي/١٨١٧) ص ١٠١. لكنّ المؤلفين اعتبروها يونانية. وهي على أي حال من أصل هندي لا فارسي؛ وقارن بقوانين الوزارة وسياسة الملك ص ١٤٧ - ١٤٨.

الاسكندر نفسه لأنه أراد أن يكون ملكاً للأحرار[٨٣]. يعني أن هدفه من إنشاء امبراطوريته في نظر هؤلاء كان تحرير الناس كما يدلّ عليه سلوكه تجاه الأمم غير اليونانية[٨٤].

الإسكندر يريد اذن أن يكون زعيماً للأحرار، ويريد أن يتعامل مع هؤلاء الأحرار (حسبما تنقله المأثورات الهيللينستية)؛ بالعدل وحسن السيرة[٨٥]؛ حتى إذا ثاروا عليه فإنه يريد أن «يُبدلهم بالغضب رحمةً، وبالأذى إحساناً»[٨٦]...

اما الصورة التاريخية الفارسية، فإنها انطلاقاً من المفهوم الطبقي للتنظيم الاجتماعي تؤثر التعامل مع أطراف المنظومة بقسوة وفوقية؛ تماماً كما تعامل الساسانيون مع الإقطاعيين والمرازبة الأقوياء مثل الخنشوار وشهربراز ونرسي وبهرام جوبين.

وقد وجد رجال المنظومة العربية الاسلامية انفسهم تلقائياً إلى جانب المأثورات الهيللينية وفي مواجهة المأثورات الفارسية في هاتين القضيتين. فالاجتماع العربي الاسلامي الذي نشأ نتيجة تحالف قبائل وشعوب، إدراكاً منها لفوائد ذلك على أساس ديني/ثقافي، لا يستطيع ان يتجاهل القوى المتعددة التي أسهمت في إقامة هذا التحالف واستمراره. وقد حاول الامويون سحق القبلية العربية، وضرب نفوذ العشيرة ففشلوا واضطروا إلى التعامل مع الواقع القائم الذي تجذّر واستمرّ وإنْ على أسس أخرى منذ مطالع القرن الثاني الهجري[٨٧]. ومن هنا كان ايثار المنظرين المسلمين لأسلوب المفاوضة وضبط التوازنات حفاظاً على منظومة الأمة الواحدة؛ إدراكاً منهم أنّ العنف يؤدي إلى تفتيت الجماعة لا توحيدها.

---

(٨٣) مختار الحكم (بدوي) ٢٥٠.
(٨٤) الأسد والغواص (بيروت/١٩٧٨) ص ٢٠٠ وما بعدها.
(٨٥) الأسد والغواص ٢٠٠.
(٨٦) قوانين الوزارة ص ١٤٩.
(٨٧) قارن عن السياسة القبلية الأموية وتطوراتها دراستي بالألمانية: ثورة ابن الأشعث والقراء ص ٢١ - ٣٠.

وهكذا فإنه فيما يتصل بالقاطع الباغي (مصطلح المتكلمين للتعبير عن الثائر في طرف من الاطراف) يجوز لنا «أن نُبايعه ونشتري منه إلا ما كان من آلات الحرب. وقال قوم: لا يجوز لنا مبايعته ولا الشري إلا أن يرجع عن الفته (إقرأ: الفتك!) حتى نلجئه بذلك إلى تَرْك البغي»[٨٨].... الهدف إذن في حالي مقاطعته أو التعامل معه محاولة اقناعه بالرجوع عن غيه والاحتفاظ بوحدة الأمة. لكننا في الحالين لا نلجأ الى العنف معه؛ وذلك أننا أكفاء متماثلون وندفع بعضنا بعضاً بالمقاربة والمسالمة[٨٩]. المجتمع العربي الاسلامي هو مجتمع من الاحرار المتكافئين الذين ينتمون إلى عشائر وعصبيات مختلفة، وهم الذين يقررون مجتمعين (عبر عشائرهم أو عصبياتهم) تولية إمام أعلى تحقيقاً لكامل مفهوم الأمة؛ ومهمة الإمام تحقيق الاهداف العليا للمجتمع الإسلامي (أبرزها ثلاثة: إقامة الدين، قسمة الفيء، مجاهدة العدو) عبر الحفاظ على توازن العصبيات وتضامنها. ولا شكّ أنّ مجتمع الناس الذين هم سواسية كأسنان المشط (حسبما يذكر حديث نبوي مشهور)[٩٠] يختلف جذرياً عن مجتمع الطبقات الأربع الفارسي، بل وعن مجتمع الملك/الإله الهيلليني، رغم تساوي أعضاء الأخير أمام الملك «فإنّ الشرف الإنسي عند ملوك العجم كان معلقاً بالأنساب - وكانوا يُحرّمون على رعاياهم الترقي من مرتبة إلى مرتبة... وكان في ذلك ما يعوقُ التراكيب السويةَ عن كثير من الشيم المرضية، ويُقْعِدُ الأنفس الأبيةَ عن حيازة الدرجات العلية»[٩١]... إن هؤلاء العجم كانوا مقهورين من جهتين: جهة الموابذة (رجال الدين) ثم جهة السلطة السياسية العليا: «وليس يُشكّ أن تسخير العاقل الحر بالقهر والغلبة عن المنزلة الواحدة، وزجره عن اكتساب المحامد بالهمة العلية.. في الغاية في الاتضاع

---

(٨٨) مقالات الإسلاميين ص ٤٦٨.
(٨٩) قوانين الوزارة ص ١٤٦.
(٩٠) الحديث وأحاديث مشابهة في الجامع الصغير ١٨٨/٢، والفتح الكبير ٢٥٧/٣، والإعلام بمناقب الإسلام للعامري ١٧٦.
(٩١) أبو الحسن العامري؛ في: الإعلام بمناقب الإسلام، ص ١٦٠.

والخِسة »(٩٢) .

والبديل العربي الإسلامي: « **إفادة السلامة عن التسخير للعبودية... والهداية للحكمة الإلهية... وفتح الطريق لهم إلى التفيؤ بظل هذه الدولة الميمونة** »(٩٣) ...

VI

ذكر أبو هلال العسكري في كتابه « الأوائل »(٩٤) (حوالى ٤٠٠ هـ) أنّ كسرى أنو شروان (ـ ٥٧٨ م) هو « أول مَنْ وضع الخراجَ وأزال المُقاسمة » وبقي الحال على ذلك حتى كانت أيام المنصور العباسي فأعاد العمل بالمقاسمة. وقد استصوب العسكري اجراء كسرى، وسكت عن تعديل المنصور. أما الماوردي (ـ ٤٥٠ هـ) فقد هاجم التطورات التي ترتبت على إجراء المنصور، والمتصلة بظهور « الضمان » و« القبالة » و« الالتزام »(٩٥). والحق أن القرنين الرابع والخامس الهجريين لم يشهدا ظواهر اقتصادية جديدة فقط؛ بل شهدا تطورات عميقة على المستوى السياسي، وتوازنات العصبيات. بدأ الأمر بدخول **الترك** إلى الجيش في القرن الثالث الهجري، ثم دخل الديلم أوائل الرابع. وفي الوقت الذي كانت فيه السوق التجارية تنكمش بسبب الضغوط البيزنطية، كانت فئاتٌ من التجار تلجأ إلى استثمار ثرواتها في الريف مكوِّنة **دهاقين ومرازبة** جدداً، وفي حين كان الترك والديلم يجاهدون للاعتراف بهم كعصبيتين معتبرتين... كان على الخلافة في المرحلة الثانية الخلدونية؛ (مرحلة عصبية الحواشي والأعوان) أن تستوعب هذه المتغيرات جميعاً، وأن تتصرف على أساسٍ منها. وهنا تكمن أهمية الماوردي في تعبيره عن توجهات المرحلة الجديدة، وفي محاولته اسعادة بعض أجزاء التوازن القديم الذي عصفت به العصبيات الجديدة وتغير ظروف الملكية والتجارة.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.
(٩٤) الأوائل ٢/١٩٣ ـ ١٩٤.
(٩٥) الأحكام السلطانية ١٥٧، وقوانين الوزارة ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

مشروع الماوردي هو مشروع « الدولة الميمونة » التي دعا العامري (ـ ٣٨١ هـ) إلى التفيؤ بظلّها، واعتبر ذلك مميزاً أساسياً من مميزات العهد الجديد على الحقبة الساسانية. ومن ضمن ما يرمي إليه مشروع الماوردي العودة مبدئياً للنظام الاقتصادي الأنوشرواني الخراجي الذي لا يحبذ المقاسمة والضمان والالتزام. لقد سبق لابن المقفع أنْ دعا إلى ابعاد الجيش، تماماً **عن العملية الاقتصادية**، وقد رأى الماوردي نتائج **الإقطاع** البويهي العسكري، ودعا إلى اختراق المنظومة باتجاه العودة إلى الملكية العامة للأمة مصدر السلطات عملياً (إذ إنه من الناحية النظرية كان الجميع ما يزالون على المستوى التشريعي للقرن الثاني الهجري)؛ فإذا تحقق ذلك زالت الأخطار التي تتهدد وحدوية رأس الدولة، وتتهدد بالتالي الوحدتين الأخريين في علاقة جدلية واضحة: الأرض (دار الاسلام) والأمة. أما تميز المنظومة الماوردية (رغم الأساس الكسروي للأمر) فيظهر في أن القضية عنده هي قضية الأمة ووحدتها وليست أوامر الخليفة أو السلطان ومصالحها. فالعودة عن الالتزام تخدم الفلاّحين، وتثبت الحق الشرعي العام للأمة في الملكية العامة. وانطلاقاً من هذا الأساس التشريعي الصلب يمكن التحرك بحرية لفهم العملية الاجتماعية، والمتغيرات على مستوى العصبيات عدداً وظهوراً وطبيعةً وتقنية. ورغم أن الخليفة بقي عندِ الماوردي القائم على حراسة الدين وسياسة الدنيا(٩٦)؛ فإنّ الحراسة والسياسة لا تتمان مباشرة بل عبر العصبيات التي اكتشف الماوردي أنها لم تعد عنصرية اتنيةً ولا جغرافية بل ذات طبيعة أكثر تعقيداً يمكن تحديد أُسسها على النحو التالي: الدين والنسب والمُصاهرة والمودة والبرّ(٩٧). وإذا كان النسب والمصاهرة أساسين من أسس العصبية القديمة، فإنّ القرنين الرابع والخامس شهدا ظهور عصبيات دينية مذهبية، كما شهدا ظهور عصبيات مهنية (الأصناف) يُسمّي الماوردي الرابطة بين أعضائها: المودّة. ويستشرف الماوردي ظهور عصبية تقوم على أساس العدل والحُسْنى، بمعنى أن

(٩٦) الأحكام السلطانية ص ٣.
(٩٧) أدب الدنيا والدين (الجوائب) ١١٠ وما بعدها.

الخليفة (السلطة المركزية) الذي لا ينتمي إلى أيٍّ من هذه العصبيات الاجتماعية يمكنه أن يحصل على تأييدها عن طريق سلوكٍ عادلٍ متميز في ذلك. وهكذا فإنّ علاقات السوق والأرض، والصراعات بين البادية والمدينة، ثم الغليان الذي شهدته منظومة العشيرة الكبيرة؛ كل ذلك أنتج وضعاً جديداً أحسّ به الماوردي بعمق وحاول فهمه في كتبه «أدب الدنيا والدين» و«الأحكام السلطانية» و«قوانين الوزارة» و«تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، ونصيحة الملوك[٩٨]. وقد رأى الماوردي بعد تحليل أولي للمتغيرات أن «آخر هذه الأمة لا يصلح إلاّ بما صَلُحَ به أولُها»؛ وهو يعني بذلك على المستوى الاقتصادي/الاجتماعي: منظومة الأمة المالكة والخراج، وعلى المستوى السياسي: منظومة وحدة الدار والأمة والخليفة؛

١ ـ فإذا عُقدت لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتُهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمةِ إمامان في وقتٍ واحدٍ[٩٩].

٢ ـ «فأما اقامة إمامين أو ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد. فلا يجوز اجماعاً... وذهب الجمهور إلى أن اقامة إمامين في عصر واحد لا يجوز شرعاً»[١٠٠].

وهكذا فإنه عندما يجري وضع عناصر المنظومة الماوردية في سياقها الصحيح نجد أن المفهوم الداخلي للوحدة يداخله تعديل كبير، فالخليفة لا يمارس **سيادته** في الأمة مباشرة بل من خلال العصبيات التي تجد فيه مظهرها الوحدوي الإسلامي؛ فهل يبقى بعد هذا معنًى لتأكيد الماوردي على أنّ الخليفة يجب أن يُباشر الأمور بنفسه؟ لقد كان هناك من ذهب إلى أنّ تأكيد الماوردي هذا ليس تمسكاً مثالياً بالنظرة السنية التقليدية إلى القضية. وكان هناك من رأى أنّ تأكيد الماوردي المذكور ليس إلاّ دعوةً لتحقيق الخلافة القوية في حقبة انحطاط البويهيين وصعود نجم الخليفتين القادر والقائم[١٠١]. وأحسَبُ أنّ الأمر لا يتجاوز تدقيقاً فقهياً

(٩٨) قارن عن هذه المؤلفات مقدمتي على قوانين الوزارة له (بيروت/١٩٧٩) ص ٨٨ ـ ٩٧.
(٩٩) الأحكام السلطانية ٦.
(١٠٠) أدب الدنيا والدين ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(١٠١) قارن عن ذلك كله مقدمتي على (قوانين الوزارة) ص ٦ ـ ٨، ٨٧ ـ ٨٨.

خضع له عقل الماوردي الفقهي خشية التشابُه بين وضع الخليفة (غير المباشر للأمور بنفسه) ووضع المحجور عليه في الفقه الشافعي. ويُظْهِرُ هذا التدقيق على أي حال قُصوراً نسبياً في فهم طبيعة السلطة وممارساتها. كما يُظهر حدود المنظومة الفقهية الاسلامية شمولاً واستيعاباً للواقع.

إنّ الماوردي لم يكتف بتحليل طبيعة عصبيات عصره ليُظهر تغير أُسُس التضامن والاستمرار الاجتماعي، بل مضى قُدُماً في استكشاف طبيعة عصره ومتغيراته السياسية فتحدث طويلاً عن الوزارة وأنواعها، وقسمها إلى قسمين: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ[١٠٢]. ويتضح من تحليله لطبيعة وزارة التفويض أنه تخلى نهائياً عن مشروع **الدولة المركزية** من القمة إلى القاعدة لصالح مشروع **الدولة الواحدة ذات القوى الاجتماعية والسياسية المتعددة**[١٠٣]. إنّ طبيعة المنظومة العربية الإسلامية ذات البعد القبلي العربي لا تسمح بقيام دولةٍ تامّة التمركز، وقد سقطت الدولة الأموية لاعتقاد رجالاتها بإمكان تحقيق ذلك، وكان لا بد أن يعي منظّرو الحقب العباسية ذلك أخيراً. هكذا كانت دعوة الماوردي إلى دولة واحدة لا دولةٍ مركزية أهدافها إحلال عدلٍ شامل وأمن عام وخصب دائم يترتب عليها أمَلٌ فسيح؛ في ظل دين متبعٍ وسلطانٍ واحد[١٠٤].

وتتجلى طبيعة الوحدوية اللامركزية للدولة الإسلامية الماوردية أخيراً في علاقة المركز بالأطراف، وآفاق هذه العلاقة. إنه في ظل علاقاتٍ كالتي يعيها الماوردي بين الخليفة ووُلاته على الأطراف وزعماء العصبيات لن يحتاج رأس الدولة إلى الخوف من الانفصال؛ ذلك أنَّ العصبية تتحرك بحرية في الحدود التي تسمحُ بها المنظومة ولن يكون الضغط عليها سبباً من أسباب الثورة والتمرد. ثم إنّ طبيعة النظرية السياسية العربية/الإسلامية تجعل من كل تمرد ارتداداً إلى الداخل لا ابتعاداً عنه. إنّ كل ثائرٍ مسلمٍ **لا بد أن يكون أحد اثنين؛ إمّا داعياً لأمةٍ بديلة** أو

(١٠٢) الأحكام السلطانية ٢٢ وما بعدها، قوانين الوزارة ١٣٨ وما بعدها.
(١٠٣) قارن بمطلع المقال.
(١٠٤) الأسد والغواص (بيروت/١٩٧٨) ص ٧٥، ٨٧.

متمرداً على أوضاعٍ شاذةٍ في داخل الأمة وداعياً إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وفي كلتا الحالتين فإنّ على الثائر أن يرتدّ من الأطراف إلى المركز لتوحيد الأجزاء من المركز تحت سيطرته وتحقيق وحدة الأمة أو تحقيق الأمة بالتالي. وهكذا فالمتمرد حقيقةً (الباغي) هو ذلك الذي يكتفي بالخروج على السلطة/الرمز في الأقليم الذي يهيمن فيه فقط دونما مسعًى لمدّ عصبيته. فإذا كان شيءٌ من ذلك فإنّ الحلّ للإشكال من جانب **الأمة** والسلطة/المركز لا يكون بسحقه؛ لأنّ عصبيته جزء من الأمة؛ بل لا بد من اللجوء إلى الوسائل السلمية، وتجنب الحرب بكل وسيلة. حتى الحيلة (اللاأخلاقية) خيرٌ من العنف. هذا ما يقترحه مؤلف حكاية «الأسد والغوّاص» الرمزية، الذي رجّحْتُ معاصرته للماوردي في تقديمي للحكاية[105].

VII

إذا كان مشروع المنظرين العرب المسلمين للدولة الواحدة لم يتحقق بكامله عبر العصور؛ فلا شك أن أهم أجزائه المتمثل في وحدة القاعدة (الأمة) ووحدة الرمز (الخليفة) قد تحقق إلى حدٍ كبير. لكنْ، إذا كان النموذجان الساساني والعربي الإسلامي مختلفين إلى هذا الحدّ؛ فلماذا **هذه الاستعانة** الكبيرة بأجزاء النموذج الفارسي من جانب المفكرين الإسلاميين وعلى رأسهم الماوردي العربي الأصل **والإسلامي الثقافة ؟!**

لبيان أسباب ذلك لا يكفي التشديد على سيطرة العناصر الفارسية على الإدارة والكتابة في الدولة. لقد اسهمتْ هذه العناصرُ لا شكّ في نشر التقاليد الحضارية الفارسية والدعوة إليها، كما أسهمت **وراثة الدولة العربية** للنظام الاقتصادي الفارسي في نشر بعض قيمه، بالإضافة إلى أنّ الحضارة الفارسية كانت أولى الحضارات التي عرفها العرب خارج جزيرتهم، ومن الطبيعي أن يكون تأثيرها فيهم أعمق وأبقى.

(١٠٥) الأسد والغواص ص ١٥ - ٢٣.

مع ذلك فإن هذا الاعتماد الشديد على الأمثال والحكم والسير الفارسية في الكتب السياسية وكتب السمر ليس مردّه إلى الأسباب المذكورة آنفاً فقط؛ بل إلى مفهوم العرب المسلمين عن **العلم**، وهو بالنسبة لهم كتلة تراكمت عبر العصور ووصلت إليهم (يمكن خَلْطُها بالحكمة)، ولا بد من الاستفادة من التراث السابق أياً تكن العوائق والنقائض، وإلاّ كان الأمر اجتناباً **للعلم** ذي البعد التاريخي الحكمي. وهذا ما يُحاولُ أن يصرّح به أبو حيّان التوحيدي (حوالي ٤١٥ هـ) عندما يقول: «الحكمةُ نسبتُها فيها، وأبوها نفسها، وحجتها معها، وإسنادها متنها؛ لا تفتقر إلى غيرها، ولا تستعين بشيء ويُستعانُ بها»[106].

لقد تركت هذه النظرة آثاراً سلبية عميقة على شتى مناحي الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ بدت آثار الأقدمين وتقاليدهم الحضارية دائماً رائعة ومتفردة وحقيقة بالتقليد والاتّباع. وفي المجال السياسي على الخصوص حَدّ ذلك من قدرة المفكرين على الإبداع، وتركهم في كثير من الأحيان أسرى فنّ «نصائح الملوك» الفارسي الأصل. صحيحٌ أن رجالاً كالعامري والبيروني وعوا نقائض القضية تماماً؛ لكن الكثرة الكاثرة من الكاتبين لم تستوعب أبعاد تمايز الحضارات بعمق. وكان علينا أن ننتظر حتى يظهر ابن خلدون (- ٨٠٨ هـ) فيحرر الفكر السياسي العربي من تقليد «نصائح الملوك» تماماً.

مع ذلك بقيت المأثورات السياسية الفارسية رغم كثرة الاستشهاد بها هامشية نسبياً؛ بمعنى أنه لم يكن هناك أبداً إلغاءٌ للفواصل بين المنظومتين.

(١٠٦) البصائر والذخائر ٢/٣٨٠.

جدليات العلاقة بين "الجماعة" و"الوحدة" و"الشرعية" في الفكر السياسي العربي الإسلامي

لا يستطيع الباحث في التاريخ السياسي للدولة العربية / الإسلامية أن يقرر بثقة ودونما تردد، متى بدأ التفكير النظري حول قضايا مثل الشرعية والوحدة والجماعة. ولا يعود ذلك إلى قلة النصوص في المصادر حول أمور كهذه؛ بل إلى طبيعة المصادر التي نملكها عن فترة كالقرن الأول الهجري على سبيل المثال.

صحيح أن المادة التي تضمنتها مصادرنا عن تاريخ الإسلام الأول دونت في أكثرها، في العصر الأموي، لكنها جُمعت وهُذِّبت، وضُم بعضُها إلى بعض في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وإذا كانت عملية التهذيب والتشذيب هذه قد أثرت على المادة كما وكيفاً، فإن المادة نفسها دونت في الأساس في ظل نزاعات حزبية وسياسية معينة، ومن مواقع إيديولوجية معينة أثَّرت بالطبع على مضامينها وجدِّية تمثيلها لهذا الموقف أو ذاك، هذا بالإضافة إلى أن هؤلاء الأخباريين والمحدثين الأوائل كانوا فئات متفاوتة المشارب والثقافة والقدرة على الاستيعاب والتمثُّل والترتيب. لهذا كله علينا أن نكون شديدي الحذر إزاء النصوص، كما أنّ علينا أن نهتم لتقنية النص بالقَدْر الذي نهتم به بمضمونه. ثم إن علينا قبل ذلك وبعده، أن نتأمل النص في سياق الموقف الاجتماعي والسياسي الذي كان سائداً آنذاك [1].

---

(١) قارن عن مشكلات الكتابة التاريخية عند العرب:

وتتضحُ أهميةُ المحترزات التي نؤكد عليها هنا إذا ألقينا نظرة طائرة على النصوص المبكرة التي تنشغل بقضايا الشرعية والجماعة التي نعالجها هنا. ففي رواية عن سيف بن عمر (ت. حوالي ١٨٥ هـ)[٢] اقتبسها الطبري (ـ ٣١٠ هـ) في تاريخه أنّ معاوية بن أبي سفيان ذكر في نقاشٍ له مع بعض الكوفيين الذين نفاهم الخليفة عثمان بن عفان (ـ ٣٥ هـ) الى الشام (عام ٣٣ هـ) أن قريشاً «جُنّة العرب» وان شرعية سلطتها على العرب والمسلمين آتية من الله الذي هيَّأها لذلك منذ أيام الجاهلية، إذ إن القرشيين لم يكونوا غداة ظهور الإسلام اكثر العرب، ولا اشدهم ولكنهم كانوا أكرمهم أحسابا، وامحضهم انسابا، وأعظمهم اخطارا وأكملهم مروءة.. فَبَوّأهم حرماً آمناً... ثم ارتضى الله خير خَلْقِهِ منهم.. ثم ارتضى له أصحاباً فكان خيارُهُم قريشاً. ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة فيهم، ولا يصلح ذلك إلا عليهم فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم أفَتَراهُ لا يحوطهم وهم على دينه[٣]..؟؟.

ولقد كان بوسعنا أن ندع الأقوال المنسوبة الى معاوية جانباً لأسباب تقنية وتاريخية لولا انها تتكرر بصيغ أخرى وعن رواة آخرين في مصادر أخرى.

= – Petersen, E. L. Studies on the Historiography of the Ali-Mu'awiyah conflict; in: AO 27, 1963.

ونشأة علم التاريخ عند العرب للأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري ص ٩ ـ ١٢، وص ١٤ وما بعدها. أما دراسات A. Noth (بون/١٩٧٣) فلا تشكل منطلقاً بنَّاءً وان تكن شديدة الدقة. وتمثل دراسة U. Sezgin عن أبي مخنف لوط بن يحيى (حوالي ١٥٠ هـ) (لايدن/١٩٧٩) ومروياته موقفاً متقدماً في فهم هذه المشكليات. وانظر على أي حال مقدمة فؤاد سركين الرائعة لكتابه: تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) ١/٦ وما بعدها.

(٢) أخباري كبير لكنه غير دقيق أحياناً، وقد أساءت إليه عند الباحثين المحدثين هجمات «فلهاوزن» عليه في مطلع كتابه «الدولة العربية»، في حين امتدح الاخباري الآخر أبا مخنف لكن رجال الجرح والتعديل القُدامى يهاجمون الرجلين بالحدة نفسها، قارن بترجمتيهما على سبيل المثال في تهذيب التهذيب، ولسان الميزان لابن حجر. لكن دراسة مرتضى العسكري عن سيف بن عمر لا تُنصِفُهُ أبداً.

(٣) تاريخ الطبري ١/٢٩٠٩ ـ ٢٩١١.

ففي رواية يذكرها ابن سعد[٤] والبخاري[٥] أنَّ عبد الله بن عمرو بن العاص (ت. حوالي ٦٤ هـ) كان يذكر أنَّ إمرةَ قُريش ستنتهي وستظهر إمارةُ قحطان، وقد سمع معاوية ذلك فاشتد غضبه وقال: إنَّ الله اعطى قريشاً هذا الامر ما بقي الليل والنهار!!. ويبدو فعلاً ان مسوِّغات الشرعية القرشية هذه كانت معروفةً ومألوفةً في أوساط المحدِّثين المسلمين منذ وقت مبكر نسبياً إذ يرد في مرويات الزهري (ـ ١٢٤ هـ) عن أحد احفاد عبد الله بن مسعود (ـ ٣٣ هـ) أنّ عمر بن الخطاب (ـ ٢٣ هـ) ذكر في رواية مستعادة له عن يوم السقيفة ايراد أبي بكر بين مسوِّغات زعامة قريش كَونها «أوسط العرب نَسَباً ودارا...[٦]»

فإذا انطلقنا من إمكانية تاريخية هذه الحُجج والمسوِّغات أمكَنَ لنا أن نلحظَ اتساعَ أفق مثل هذا المنطلق بما يذكره المحدثون من آثار لا تبدو هادفة أو متحيِّزة، من مثل ذلك الأثر الذي يؤكد، أن معاوية كان يحث واليه على الكوفة المغيرة بن شعبة الثقفي (ـ ٥٠ هـ) على رواية الحديث النبوي الدعائي القائل: «اللهم لا مانع لما أعطيتَ ولا معطي لما منعت..» على منبر مسجد الكوفة يوم الجمعة[٧]. إن شرعية السلطة القرشية تستند الى نسبهم ودارهم من ناحية، وإلى ظهور النبي من بينهم من ناحية أخرى. فإذا جرى التساؤل حول شرعية البيت أو البطن الأموي بالذات جرت العودة الى القدر الالهي، والله المعطي للأمويين والمانع لسواهم. على أن الأمر لم يكن بالبساطة التي تشعر بها هذه النصوص إذ أن الأمر الواقع (وجود الأمويين في السلطة) لم يكن كافياً

---

(٤) طبقات ابن سعد ٢/٢/١٢.

(٥) صحيح البخاري ٤/٢١٧ ـ ٢١٨.

(٦) المصنف لعبدالرزاق الصنعاني ٥/٤٢٣، وصحيح البخاري (دار الشعب) ٨/٢١١، ومسند الإمام أحمد ١/٥٥. وتغيرت الصورة (بعد ذلك أو أثناء ذلك) فإذا الروايات تذكر أن «أمر قريش عَظُم في الجاهلية، وسميت آل الله وقرابينه»؛ قارن بالأوائل لأبي هلال العسكري ١/٢٨.

(٧) صحيح البخاري (دار الشعب) ٩/١١٧ ـ ١١٨. وآنظر رواية مشابهة في مسند أحمد ٤/٩٢، ٩٣.

لإقناع الناس بأن تلك إرادة الله، وفي هذا السياق يمكن فهم أبيات عبد الله بن همام السلولي (ت. حوالي ٩٥ هـ)[٧أ] التي تدافع عن حق معاوية ويزيد بالخلافة بحجة أنهما لا يحتاجان الى «شورى» لأن حق الشورى سلبه الله المهاجرين والأنصار منذ رضوا ان يقتل عثمان بين ظهرانيهم[٨]:

عيشوا وأنتم من الدنيا على حذر	واستصلحوا جند أهل الشام للبُهَم
ولا لمن سالك الشورى مشاورة	إلاّ بطعن وضرب صائب خذم
أنى تكون لهم شورى وقد قتلوا	عثمان ضحّوا به في أشهر الحرم

ويتكرر في المصادر مسوغا السلطة الاموية: قدر الله[٩]، وولاية دم عثمان[١٠]، في حين يجري تجاهل الرد المباشر على الداعين الى اعادة الأمر شورى فيما عدا أبيات ابن همام السلولي السالفة الذكر.

كانت الشورى إذاً سلاحاً جدلياً في يد خصوم الأمويين، ويبدو أنها لم تكن أكثر من ذلك إذ لم تستطع الفكرة بسبب غموضها وطبيعتها الجدلية ان تكون قوة مؤثرة في الواقع السياسي في القرن الاول الهجري فيما عدا أوساط حركة ابن الزبير[١١]. وما يهمنا هنا أن هناك نصاً عن عمر بن الخطاب (الذي ابتدع صيغة **أهل الشورى**) يجعل من الشورى المسوغ الأساسي للشرعية القرشية، فهو يذكر ضمن الحديث الذي سبق أن استشهدنا به راداً على من يريد تجاوز الشورى محتجاً ببيعة أبي بكر: «... لا يغترنّ امرؤٌ ان يقول انما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت.

(٧أ) قارن عنه: F. Sezgin: GAS, II, 324.

(٨) طبقات فحول الشعراء لابن سلام (تحقيق محمود شاكر) ٢/٦٣٠ - ٦٣١. وآنظر نسب قريش ص ١٢٤. وهناك إشارة غير واضحة إلى ذلك في بيت للفرزدق في ديوانه (طـ. أوروبا) ١/١٠٨، ٢١٩.

(٩) ديوان جرير (ت. محمد أمين طه) ١/٩٤، وديوان ابن الزَّبير ص ٨٦.

(١٠) تاريخ الطبري ١/٣٣٥٥، والموفقيات ص ٥١١، وديوان الأخطل ٢/٤٤٥ - ٤٤٦، وديوان الفرزدق ١/١٠٦، ١٠٨، ٢١٩.

(١١) د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي في: المستقبل العربي (٩/١٩٧٩) ص ٦٢ - ٦٣.

إلا وإنها وقد كانت كذلك ولكن الله وقي شرَّها... فمن بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تَغِرَّةً أن يقتلا...» ثم أنهى حديثه الطويل بقوله مرة ثانية: «فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة ان يقتلا»[١٢].

ويثير نص عمر هذا مشكلات عدة لعل أهمها أنه يفرد خلافة أبي بكر بالذكر باعتبارها «فلتة»[١٣] بينما لم يكن هناك فرق ظاهر بين طريقة تولية أبي بكر وطريقة توليته، هذا إلاّ إذا كان يعني أن الامر اختلف لأن أبا بكر اقترح استخلافه فاكتسب حقاً في الخلافة لم يكن لأبي بكر. ثم أنه يجعل في حديثه الشورى من حق «المسلمين»، والذي نعلمه أن المهاجرين القرشيين والانصار من سكان المدينة هم وحدهم الذين شاركوا عملياً في بيعة أبي بكر وبيعته، أو كما قال أبو عبيد القاسم بن سلام (- ٢٢٤ هـ): «... أكابر أصحاب محمد من المهاجرين وعامة الأنصار...»[١٤]. ويزداد الأمر تأكداً على المستوى النظري عندما نقرأ تلك الأقوال المنسوبة لعلي في الشورى، مضامين وحدوداً، والتي تستثني من الشورى أهل مكة ممن لم يهاجروا قبل الفتح[١٥]، كما تجعل «القرابة» الى جانب «الشورى» مسوّغاً للخلافة متسائلة كيف تجعل القرشية سبباً ولا تكون قربى النبي

---

(١٢) المصنف لعبدالرزاق ٥/٤٤٥، وصحيح البخاري ٨/٢١٠ - ٢١١، ومسند أحمد ١/٥٥ - ٥٦. وفي رواية في المصنف لعبدالرزاق ٥/٤٤٥ عن عمر بطريق المعرور بن سويد: «من دعا الى إمارة نفسهِ أو غيره من غير مشورة المسلمين فلا يحل لكم إلاّ أن تقتلوه». وفي فتح الباري ١٢/١٢٤ عن عمر: «من دُعي إلى إمارة من غير مشورة فلا يحل له أن يَقبلَ».

(١٣) في غريب الحديث لأبي عبيد ٣/٣٥٥: «.. وعن ابن عوف قال: خطبنا عمر.. فذكر ذلك وزاد انه لا بيعة الا عن مشورة، وأيما رجل بايع رجلاً من غير مشورة فلا يُؤَمرَ واحد منهما تغرة أن يقتلا. قال شعبة فقلت لسعد: ما تغرة أن يقتلا! قال: عقوبتها أن لا يَؤَمَّرَ واحدٌ منهما... وأما قوله: فلتة! فإن معنى الفلتة الفجأة. وإنما كانت كذلك لأنه لم ينتظر بها العوام، وإنما ابتدرها أكابر أصحاب محمد (ص) من المهاجرين وعامة الأنصار» وقارن بالنهاية في غريب الحديث لابن الأثير (فلت)، والفائق للزمخشري (فلت).

(١٤) غريب الحديث ٣/٣٥٥.

(١٥) شرح نهج البلاغة (ت. أبو الفضل إبراهيم) ١٢/١٤٦ - ١٤٧.

سبباً أولى[١٦]؟!. ويبدو أن دعوة عبدالله بن الزبير (ـ ٧٢ هـ) التي بدأها عام ٦٤ هـ كانت المرة الوحيدة التي لعبت فيها فكرة الشورى دوراً مؤثراً في الواقع السياسي، وأوضحت في الوقت نفسه مدى الاختلاف في فهم مضامين الفكرة وحدودها. فقد اعتصم ابن الزبير بمكة بعد مقتل الحسين بن علي عام ٦٣ هـ داعياً لإعادة الأمر شورى مستخدماً هذا السلاح الايديولوجي بالذات لضرب نظام يزيد بن معاوية. وقد آتت الفكرية أُكلها في السنتين الأوليين إذ سارع رجال من مختلف القبائل والمشارب الى مكة لنجدة ابن الزبير وإعانته ضد الأمويين أعداء الشورى. لكن ما ان توفي الأموي بدمشق حتى رشح ابن الزبير نفسه للخلافة وحظي بمبايعة قريش بمكة دون سائر الناس فخاب ظن « الخوارج » و« الموالي » الذين أيدوه وغادروا مكة تاركين ابن الزبير لقدَره[١٧]. وهكذا فإن العرب من غير قريش، والمسلمين الجدد من الفرس كانوا يرون أن مفهوم الشورى شامل عام، وأنه يمكن أن يكون مرادفاً لرأي **جماعة المسلمين** ومساوياً بالتالي لمنطوق كلمة عمر عن **شورى المسلمين**. ويلتقي هذا التوجه مع توجه « المحكمة الاولى » وأعقابهم من شِيَعِ الخوارج[١٨].

II

واذا كان الأمويون لم يردّوا رداً مباشراً على دعاة الشورى فإنهم استخدموا في وجه الثوار، وضدهم كل مرة سلاح « وحدة الجماعة » و« شق عصا الأمة ». وهكذا سُمي العام الذي اجتمع فيه الناس على معاوية من جانب المحدِّثين « عام

(١٦) شرح نهج البلاغة ٤/٧٨ ـ ٨٠.

(١٧) تاريخ خليفة ١/٢٥٢ وما بعدها، وطبقات ابن سعد ٥/١١٩، وتاريخ الطبري ٢/٤٢٢، وأنساب الأشراف ٥/١٨٨. وانظر دراستي (بالالمانية): ثورة ابن الأشعث والقراء (فرايبورغ/١٩٧٧) ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(١٨) انظر:

Watt, M.: Kharijite Thought in the Umayyad Period: in: Der Islam 36, 1961.

الجماعة »[١٩]، كما جرى تحذير الحسين بن علي من شقّ صفوف جماعة المسلمين[٢٠]، وكذا ابن الزبير[٢١]. وفي مقابل « جماعة » الامويين كانت « فتنة » عهد علي[٢٢]، وفتنة ابن الزبير. وما كاد القرن الاول الهجري ينتهي حتى كانت فكرتا « الشورى » و« وحدة الجماعة » قد تبلورتا وبدأت جدليات العلاقة بينهما تَتَّضح.

ففي حديث انتشر إبّان تلك الفترة عن عرفجة (بن شريح الكندي أو الأشجعي)[٢٤] أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: « من أتاكم وأمرُكم جميعٌ على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرِّق جماعَتَكم، فاقتلوه »[٢٥] هنا يأتي الحديث المنسوب للنبي ليقضي على امكانية استخدام فكرة الشورى في مواجهة الحكام أو الخلفاء الذين وصلوا الى الأمر من غير شورى. بل ان حديثاً آخر عن أبي سعيد الخُدْري عن النبي صلّى الله عليه وسلّم يقول بصراحة: « إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخِر منهما »[٢٦]. انه يسمي كلا المتسلطين « خليفة »، ومع ذلك يدعو الى قتل الثاني لا لشيء إلاّ ليؤكد أن وحدة الجماعة تتقدم كل أمرٍ آخر حتى أمر الشورى أو الشرعية المبدئية (شرعية البيعة).

ويبدو أنه ابّان هذه الفترة بدأ ذلك الاتجاه الداعي الى تقديم وظيفية الإمامة على شكلها الشرعي. وقد استخدمت أقوال منسوبة إلى الإمام علي تصب في هذا

(١٩) قارن بتاريخ أبي بشر هارون بن حاتم (نشر سكينه الشهابي)/ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق/١٩٧٨، وتاريخ أبي عبدالله محمد بن يزيد (نشر مطيع الحافظ) دمشق ١٩٧٩، وتاريخ الطبري ٢/٤ ـ ٧.

(٢٠) تاريخ الطبري ٢/٢٣١، ٢٦٣، ٣٣، ومقاتل الطالبين ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢١) أنساب الأشراف ٥/١٠٧ ـ ١٧١.

(٢٢) قارن بدراستي (بالالمانية): ثورة ابن الاشعث والقراء (فرايبورغ/١٩٧٧) ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

(٢٣) أنساب الأشراف ٥/١٧٣.

(٢٤) هو صحابي غير معروف جيداً، قارن بترجمته في الاستيعاب لابن عبدالبرّ ٣/١٠٦٣.

(٢٥) صحيح مسلم (نشرة محمد فؤاد عبدالباقي/ بيروت ١٩٧٨) ٣/١٤٨٠.

الاتجاه ضد الخوارج الداعين إلى إلغاء الإمامة أو شورويّتها. ففي « نهج البلاغة » أن علياً قال عندما سمع صيحة الخوارج؛ أنه لا حكم الا الله!: « كلمةُ حقٍ أُريدَ بها باطلٌ! نعم! انه لا حكم الا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمْرَةَ! وانه لا بدّ للناس من أَمير بَرٍّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيها الأَجَل، ويُجمعُ به الفيءُ، ويُقاتل به العدوُّ، وتأْمَنُ به السُبلُ، ويُؤخذُ فيه للضعيف من القويّ حتى يستريح بَرٌّ ويُستَراحَ من فاجر »[٢٧]. المتسلط إذن يمكن أن يكتسب شرعية متجددة مهما كان سلوكه اذا كانت ادارته تعمل بشكل جيد حفاظاً على وحدة الجماعة. بل ان الأمر يمكن أن يبلغ درجة بعيدة من السوء، ويظل الإمام شرعياً لأنه مسلم فقط ولا يصح الخروج عليه حتى لا تفترق الكلمة[٢٨]، فلو تلاعب الامام حتى بالصلاة توقيتاً واداءً فعلى المسلم أن يصلي وراءه ثم يعيد صلاته في بيته سراً ولا يخرج عليه لزوماً للجماعة واجتناباً للفتنة[٢٩]. وتبقى هناك حالة واحدة ـ ليست أكثر من امكانية نظرية يجوز فيها للمقيم على أرض الإسلام أن يفارق الجماعة ـ ـ اذا صحَّ التعبير ـ إنها الحالة التي تختفي فيها الجماعة تماماً ويختفي بالتالي إمامها!! ففي حديث للنبي مع حذيفة بن اليمان (ـ ٣٤ أو ٣٥ هـ) قال له: تلزم جماعة المسلمين وإمامَهم! فقلت: فإن لم تكن لهم جماعةٌ ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرقَ كلها ولو أن تعضَّ على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك[٣٠].

ان هذا التأكيد من جانب المحدثين طوال القرن الثاني الهجري على واجبَي الطاعة والجماعة الواحدة واعتبار وجود الجماعة وقدرة الإمام على الحفاظ عليها

(٢٧) شرح نهج البلاغة ٢/٣٠٧. ويروي عبدالرزاق في المصنف ١/١٥٠ القول على النحو التالي: « الحكم لله وفي الأرض حكام. ولكنهم يقولون: لا امارة! ولا بد للناس من امارة يعمل فيها المؤمن، ويستمتع فيها الكافر والفاجر. ويبلّغ اللهُ فيها الأجل ». وقارن بالكامل للمبرد ٣/٢٠٦.

(٢٨) قارن بحديث عن أُم سَلَمة زوج النبي (ص) في صحيح مسلم ٣/١٤٨١.

(٢٩) عبدالرزاق في المصنف ٢/٣٧٩. وعنه أحمد في المسند ٣/٤٤٥.

(٣٠) صحيح مسلم ٣/١٤٧٦.

محكاً لشرعيته، هذا الاتجاه وجد التعبير الفقهي عنه في كتابات الإمام الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ) الذي قال في رسالته المشهورة أواخر القرن الثاني الهجري: « أجمع المسلمون... ان يكون الخليفة واحداً، والقاضي واحداً، والأمير واحداً، والإمام »[٣١]. وفي الوقت نفسه تقريباً، الذي كان فيه الشافعي ينقل خبر الاجماع على وحدة الامام للأمة الواحدة على الأرض الواحدة[٣٢] كان أبو يوسف (ـ ١٨٢ هـ) يؤكد في مطالع كتابه في الخراج الذي كتبه لهارون الرشيد على حق الطاعة للأئمة حفاظاً على الجماعة[٣٣].

وقد تحدَّدت نظرات الشافعي وأبي يوسف تماماً عند المحاسبي (ـ ٢٤٣ هـ) في كتابه « المكاسب »، فدلّل طويلاً على وجوب الإمامة وشرعيتها ووظيفتها، وجعل الوظيفية في النهاية محك الشرعية دونما تأمل طويل لقضايا الشورى والبيعة[٣٤]. ويرجع تأكيد المحاسبي على الوظيفية محكاً للشرعية الى ذلك الهمّ الذي تجدد بظهور جماعة تحرِّم المكاسب في ظل أئمة الجور أو الأئمة الذين لم يصلوا الى السلطة عن طريق الشورى... بل إن تلك الجماعة (التي تزعمها عبدك ويزيد الصوفيان) لم تُحَرِّم الحركة من أجل الكسب فقط بل حرَّمت أيضاً الأنكحة والمُهور وسائر التصرُّفات في ظل الإمام غير الشرعي. على هؤلاء رد المحاسبي أن العبرة في الإمامة ليس بشكلياتها بل بمدى تحقق الوظائف التي وجدت لأجلها[٣٥] (الفيء، اقامة الدين، العدل، الجهاد): « وأكثر العلماء والأغلب في جميع الأمصار يرون الغزو والحج والشراء والبيع والمعاملات والوكالات والصنائع ماضية أبداً مذ كان أول الاسلام... لا يضير المتقي الحافظ لِدِيْنِهِ جَوْرُ جائرٍ ولا ظُلْمُ

(٣١) الرسالة ص ٤١٩.

(٣٢) يؤكد الفقهاء والمتكلمون ذلك تبعاً للشافعي ولمبدأ الاجماع؛ قارن بالأحكام السلطانية للماوردي ص ٦، وأدب الدنيا والدين له ص ١٢٩ ـ ١٣٠، والارشاد للجويني ص ٤٢٥.

(٣٣) كتاب الخراج (ط. السلفية/١٣٨٢ هـ) ص ٩ ـ ١١.

(٣٤) قارن بكتاب المكاسب له في: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل (ت. عبدالقادر عطا/القاهرة ١٩٧١) ص ٣٠٨.

(٣٥) كتاب المكاسب ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩، والمصنف لعبدالرزاق ١١/٣٣٩ وما بعدها.

ظالم...»[٣٦]. ويعود المحاسبي الى تأكيد ما سبق أن ذكره عبدالرزاق (- ٢١١ هـ) عن معمر (- ١٥١ هـ) من وجوب حمل السيف للجهاد تحت كل راية، مع كل أمير برٍّ أو فاجر... إنه ماضٍ في كل عصر، وفي كل زمان لا يتخلّفُ عن ذلك الا مُخْطِئٌ أو جاهل[٣٧].

III

يبدو أن تيار «الشرعية» هذا لم ينته بهجوم المحاسبيّ عليه اذ نجد تلميذاً للإمام الأشعري (- ٣٢٤ هـ) هو أبو عبدالله **الحليمي** (- ٤٠٣ هـ) في كتابه **«المنهاج في شُعَبِ الإيمان»**[٣٨] يعقد فصولاً لمحاورة أصحاب هذا الاتجاه المضاد الذي يعتبر تحقق السيطرة على الأرض الاسلامية كافة (القهر) لبَّ الأمر بغضِّ النظر عن كيفية وصول المتسلط الى السلطة[٣٩]. كان البويهيون قد دخلوا بغداد عام ٣٣٤ هـ فقضوا على البقية الباقية من نفوذ الخلافة لكن فَقْد البدائل هو الذي حال دون إزالة المؤسسة تماماً. وشهد النصف الثاني من القرن الرابع الهجري انقساماً في رأس السلطة البويهية بعد وفاة رجال الجيل الاول من الأسرة، كما أن عدم وضوح سياستهم تجاه الفاطميين وأحداث أواسط آسيا عجل في ضعفهم وانقسام امبراطوريتهم[٤٠]. ورافق ذلك ظهور رجل قوي تسلَّم كرسي الخلافة هو

(٣٦) كتاب المكاسب ص ٢١١ - ٢١٢.

(٣٧) كتاب المكاسب ص ٢١١.

(٣٨) حقق هذا الكتاب ونشره في نطاق أُطْروحةٍ للدكتوراه بالجامعة اليسوعية ببيروت (١٩٧٧) حلمي محمد فوده فوقع في ثلاث مجلدات ضخمة وظهر الكتاب في دار الفكر ببيروت (١٩٧٩). وهو مهم جداً في فهم تطور المذهب الأشعري وقد استفاد منه كثيرون من بينهم البيهقي في «شُعَب الإيمان» والقلقشندي في «صبح الأعشى». ويبدو أن الماوردي وأبا يعلى عرفاه، لكنَّ إمام الحرمين لم يستفد منه لا في «الارشاد» ولا في «غياث الأمم».

(٣٩) يدرس الحليمي مسائل الامامة في الأبواب ٤٩ - ٥٤. وقد اعتمد المحقق مخطوطة وحيدة سقيمة لذلك جاءت جمل غامضة كثيرة وسنضع ما نقترحه بين حاصرتين، ونضعُ بعدما لا نتبَيَّن صحة الكلمة فيه علامة استفهام.

(٤٠) عن دخول البويهيين الى بغداد قارن الكامل لابن الأثير ٦/٣١٥، والمنتظم ٦/٣٤٩. وعن الانقسامات الداخلية، قارن قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص ٦٤ ومابعدها. وعن=

الخليفة القادر بالله (٣٨١ - ٤٢٢ هـ) الذي استطاع استغلال انقسام البويهيين في الداخل واشتداد الضغوط الخارجية عليهم ليعيد للخلافة بَعْض سلطتها في العراق، وشرعيتها المبدئية على سائر أرجاء الأرض الاسلامية. أسهم الخليفةُ نَفْسه في الحملة الايديولوجية التوحيدية الاحيائية بكتابات ورسائل مهمتها تحديد الخط الايديولوجي للدولة تجاه ماضي الامة وحاضرها ونزاعاتها الداخلية[٤١]. ويمكن النظر إلى كتاب **الحليمي** الضخم هذا في سياق الحملة لإحياء الدعوة وتوحيدها بهدف توحيد الدولة وبعث سلطة الخليفة على الأرض الإسلامية.

يؤكد الحليمي في البداية أن أساس شرعية **الإمام العقد** له وليس **الاستحقاق** «وليس اذا كان مستحقاً لها صار إماماً لكنه إنما يصير إماماً بأن يُعقد له... لأن العقد غير الاستحقاق وهو منزلةٌ بعده[٤٢] فاذا صار إماماً بعقدٍ من أهل الاختيار[٤٣] ومبايعة من عامة المسلمين كان هو الخليفة وأمير المؤمنين ولو كان ضعيفاً غير قاهر ولا يستطيع بسط نفوذه الفعلي على سائر الاطراف، ذلك «أن العقد الذي ذكرنا اذا وقع لمن وصفنا ثبتت له الإمامة قاهراً كان أو غيرَ قاهرٍ...

= العلاقات مع الفاطميين قارن بالقوانين ص ٤٠ وما بعدها.

(٤١) قارن عن تفاصيل ذلك مقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص ٤٨ وما بعدها،

Laoust, H., Les Agitations religieuses a Baghdad: in: Islamic Civilization 950-1150 (ed. D. H. Richards, London 1973) 47 ff.

(٤٢) المنهاج ٣/١٥٦. ويبدو أن الحليمي يرد هنا على أبي علي الجبائي الذي رأى كما في المعتمد لأبي يعلى ص ٢٥٠ أن «أفضل الأمة وأولاها بالإمامة إذا كان مشهوراً بذلك ومعروفاً بعينه صار إماماً بغير عقد ولا بيعة..» وهذا يخالف ريأ المعتزلة الآخرين الذين يعتبرون الإمامة عقداً؛ آنظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٢٠/١/٢٥١.

(٤٣) قارن عن «أهل الاختيار»: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي لعبدالعزيز الدوري، في: المستقبل العربي ٩ (١٩٧٩) ص ٦٧ - ٦٨. وهذه التسمية ترد عند الماوردي في الأحكام السلطانية ص ٣، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ١٩، بينما يسميهم أبو يعلى في المعتمد ص ٢٢٣: «أهل الحل والعقد». ويسميهم الحليمي «أهل الاجتهاد» (المنهاج ٣/١٥١) لكنه يذكر فيما بعد (٣/١٥٥) انه لا بأس بأن يقتصر عددهم على الأربعين من بينهم عالم فقط «يصلح للقضاء بين الناس».

وأصل هذا ان الإمامة فرع للنبوة، والنبي (ص) قد كان قبل الهجرة نبياً وان لم يكن قاهراً لأهل مكة ولا ظاهراً عليهم...»(٤٤). وعلى هذا فإن قول القائل «ان أحداً لا يكون إماماً تَجبُ طاعته وتصح توليته وعزله حتى يكون قوياً قاهراً لا يصح»(٤٥). وقد احتجَّ الحليمي كما احتجَّ خصومه بفعل النبي، فقال هؤلاء الخصوم ان النبي لم يكن يقضي بمكة ولم يعين ولاة ولا قضاة «لأنه لم يكن ظاهراً على أهل مكة...»(٤٦)، ولأن الحليمي لم يهتد الى الرد بالفروق بين «الدعوة» و«الدولة» اضطُرَّ إلى ذكر مسوغات أخرى لوجهة نظره، فألزمَ الخصوم بأنه في حالة ثورة أقلية ظالمة على إمام عادل في طرف من الأطراف يبقى الامام هو الشرعي وإن لم يستطع اخضاعهم. ثم أضاف أنه في حالة مبايعة الجنود للخليفة تجب له عليهم الطاعة والنصرة وهم قوته الحقيقية فاذا تخلّوا عنه بعد البيعة لا تتخلخل شرعيته. ثم ان الاصرار على وحدة السلطة في دولة مترامية الاطراف يجلب معه اشكاليات كهذه، فإن أمير المؤمنين بدمشق اذا لم يستطع إخضاع ثوار بالمغرب يظل هو الامام الشرعي والا كان معنى ذلك قيام إمام ثان بالمغرب أو بقاء الناس مُهمَلين بغير إمام. والحالة الاولى غير جائزة: «لأن فائدتها ان تجمع كلمة الأمة وفي توزيع الناس بين إمامين تفرق الكلمة وتشتت الآراء وتحزب الأحزاب فَصحَّ اذاً ان طاعة الذي اجتمع عليه بالمشرق يُلزم أهل المغرب وإن لم يكن قاهراً لهم»(٤٧).

ويوافق الحليمي أنصار «تحريم المكاسب» في رأيهم في حالة واحدة. انها حالة وجود امام عادل غير قاهر يسيطر على طرف من أطرافه متغلِّب. في هذه الحالة لا تصح تصرفات المتغلب الجديد هذا: «فإذا كان للناس إمام فتغلب رجلٌ على بلد وقهر أهله على طاعته فأخذ من مسلميهم الصدقات ومن (ذمِّييهم) الجزية، وزوّج

---

(٤٤) المنهاج ٣/١٥٧.
(٤٥) المنهاج ٣/١٥٨.
(٤٦) المنهاج ٣/١٥٧.
(٤٧) المنهاج ٣/١٥٩.

الايامى الإناث لا بأمر أوليائهن، ونصّبَ القوّام على الأيتام، وقضى بين المتخاصمين... فما فعل (من) ذلك فهو ردٌّ وليس شيءٌ منه بنافذ...»(٤٨). أما إذا لم يكن للناس إمام وظهر رجل وسيطر وعدل بدون عقد ولا عهد فإن تصرفاته جائزة وعدله مسوِّغُ شرعيته(٤٩).

يتوسط الحليمي في موقفه إذن بين رجال الشرعية ورجال القهر أو الأمر الواقع وقد كانت الخلافة تمر بفترة نقاهة طويلة والشرعية (العقد) متوافرة لكن القهر غير متوافر، وكان على الحليمي أن يختار إما الشرعية الضعيفة وإمَّا القهر الموحِّد. وقد اختار الشرعية وعمل في مشروع تقويتها لكنه لم يخترها مطلقاً بل حدد لذلك ضوابط وترك المجال مفتوحاً لشرعية (تسلط) تأتي عن غير طريق العقد التقليدي. ولو اختار القهر من أجل التوحيد لكان عليه ان يتضامن مع رجل كعضد الدولة البويهي ليس عربياً ومتَّهمٌ في دينه. وكان هدفه في النهاية «أن تجمع كلمة الامة...»(٥٠). ولو جرى ذلك على حساب الشرعية أحياناً. وهو يختم فصله عن القضية بدعوة حارة الى الوحدة وجمع الكلمة: «إن أهل البلد اذا خرجوا للجهاد فينبغي لهم أن يخرجوا معاً ولا ينفصموا (؟).... ولا ينبغي اذا أُقيمت الصلاة أن يأتيها فريق ويشذ عنها فريق... ولا ينبغي اذا تفرَّقت بهم المذاهب في أحكام الدين أن يتهاجروا.. لاختلاف مقالاتهم بل يعذر بعضهم بعضاً فلا يحسبوا اختلاف الرأي اختلافاً ولا افتراقاً... (إن) معنى لزوم الجماعة في هذا لزوم الأمر الجامع، وترك الخوض فيما يفرقه، (ذلك أن في الفرقة) إعجازهم عن القيام بنصرة الدين وإطماع الأعداء أو المخالفين...»(٥١). ويمضي الحليمي قدماً مخمناً أن الفرقة السياسية والمذهبية قد تكون مقدمة للعودة إلى الجاهلية وترك الإسلام، إذ إنَّ الفرقة والانقسام كانا أبرز مميزات المجتمع الجاهلي(٥٢) ألَمْ يرِد

(٤٨) المنهاج ٣/١٧٧ - ١٧٨.
(٤٩) المنهاج ٣/١٧٨ - ١٧٩.
(٥٠) المنهاج ٣/١٤٩.
(٥١) المنهاج ٣/١٧٧.
(٥٢) المنهاج ٣/١٧٩.

في القرآن: « واذكروا نعمة الله عليكم إذْ كُنْتُم أعداء فألَّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته أخوانا »[٥٣].

وهكذا تبقى وحدة كلمة الجماعة معتبرة وأساسية حتى عند مفكر كالحليمي يؤثر الشرعية لأنها هي المبدأ الأعلى. والمشكلة أنه منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بدأ الفراق بين الأمرين: أمر الشرعية وأمر الجماعة أو الوحدة، وكان على المفكرين ان يختاروا بين الأمرين في حالة عدم إمكان الجمع بينهما. وقد تقدمهم الإمام أحمد بن حنبل (ـ ٢٤١ هـ) في إيثار الجماعة على الشرعية عند عدم إمكان الجمع بين القضيتين فقال إنّ « من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر ان يبيتَ ولا يراه عليه إماماً عادلاً كان أو فاجراً ... »[٥٤] ويحاول أبو يعلى الحنبلي أن يلطف من وقع كلام الإمام أحمد فيشرح الأمر بقوله: « ان من غلبهم (يعني غلب نُظراءَهُ ممن يطلب الأمر وليس الأمة!) فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة ـ لم يرد به أنه يصير بنفس الغلبة »[٥٥]. والواقع أن النتيجة واحدة وقد اضطر أبو يعلى ـ لكي يبقى شرحه مقبولاً ـ ان يتناسى العقد لصالح « البيعة » مع أن العقد ثم البيعة ضروريان لتمام الشرعية.

IV

كان الحليمي إذاً آخر مفكري الشرعية الذين حاولوا ابراز تساوي القضيتين: **الشرعية والجماعة** في الأهمية. وقد بدأت القضية منذ خلافة عمر بالإصرار على الشورى والعقد والبيعة. طريقاً لاستمرار الجماعة الواحدة. ثم جرى التخلي عن الشورى وبقي العقد والبيعة والجماعة. ثم جرى التنازل عن العقد وبقيت البيعة

(٥٣) القرآن/ سورة الأنفال/ آية رقم ٦٣.

(٥٤) المعتمد لأبي يعلى ٢٣٨. وربما كانت عبارة الإمام أحمد نابعة من فهمه للحديث النبوي المعروف: « ... ومن مات (أو بات) وليس في عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية » (مسند أحمد ٨٣/٢، ٩٣، وصحيح البخاري ٥٩/٩، وصحيح مسلم ١٤٧٨/٣).

(٥٥) المعتمد ص ٢٣٨.

والجماعة. وكانت عبارة الإمام أحمد المتشائمة فاتحة التركيز على وحدة الأرض والجماعة دون سواهما. ولم تمر هذه القضايا كلها دونما صراع، ولكن الملاحظ ان مبادىء الفقهاء كانت تسير وراء الواقع السياسي وتخضع له في النهاية حتى لم يعد بالإمكان التنازل، اذ لم يبق إلا مبدأ وحدة الأمة (الجماعة) بغضِّ النظر عن تحققه في الواقع ونفس الأمر. وهكذا انصرف الفقهاء بعد الحليمي الى مكافحة التشققات في المبدأ الاخير تلك التشققات التي ظهرت نتيجة ظهور « خلفاء » في المشرق والمغرب (الامويين والفاطميين)، وقد ظلَّ فقهاء العراق والشام والمشرق الإسلامي يناضلون عن مبدأ وحدة الأمة سياسياً رغم ذلك. لقد كان ظهور الأئمة أو الخلفاء المشكلة الرئيسية بالنسبة لمفكر كالماوردي (ـ ٤٥٠ هـ) في القرن الخامس الهجري. فقد ذكر في **الاحكام السلطانية** انه « اذا عُقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد امامتها لأنه لا يجوز أن يكون للامة إمامان في وقتٍ واحد ... »[٥٦]. لكن مما يدل على أن قضية الشرعية لم تختف من اعتباره تماماً ذلك النص الطويل نسبياً عن الموضوع في كتاب **أدب الدنيا والدين**[٥٧]، إذ بعد أن يذكر الإجماع على عدم جواز وجود ثلاثة خلفاء في عصر واحد وبلد واحد يعود فيقول انه اذا قام إمامان في ناحيتين متباعدتين فإن إمكانية الإعتراف بهما موجودة « لأن الامام مندوب للمصالح ... »[٥٨] ولا يستطيع خليفة بغداد عملياً أن يفعل شيئاً لمسلمي الاندلس. ولكي لا تظهر قضية تحريم المكاسب والتصرفات: مرة أخرى فيستحيل على الناس العيش يمكن الاعتراف بسلطة متغلب الاندلس مؤقتاً تسهيلاً على الناس. لكن هذه الإمكانية نفسها تحاط عند الماوردي بمحترزات كثيرة تجعلها مستحيلة عملياً إذ إن الاعتراف بأكثر من إمام في عصر واحد ضربٌ للمبدأ الذي ناضل الفقهاء للاحتفاظ به قروناً: مبدأ وحدة الأمة والجماعة. ويختفي همُّ الشرعية عند فقيه كأبي يعلى (ـ ٤٥٨ هـ) ويبقى همّ الوحدة

(٥٦) الأحكام السلطانية ص ٦.

(٥٧) أدب الدنيا والدين ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٥٨) أدب الدنيا والدين ص ١٣٠.

فقـط[٥٩]. وتتفـاوت آراء الجويني[٦٠] (ـ ٤٨٥ هـ) والغـزالي[٦١] (٥٠٥ هـ) فتعود امكانية الاعتراف بامامين للظهور على ضعف؛ مع التأكيد على طابعها المؤقت ووحدة الأمة... ويشعرنا فقيه كابن جماعة (ـ ٦٧٦ هـ) بمدى تأثير اختفاء الشرعية على فكرة الوحدة نفسها، فقد سقطت الخلافة نفسها عملياً وصار التأكيد على الوحدة يعني وحدة مصر والشام المملوكيتين[٦٢] واختفت الفكرة الكبرى تقريباً (وحدة الأمة، والأرض، والسلطة) بحيث ساغ لابن خلدون (ـ ٨٠٨ هـ) ان ينعاها لنا مؤكداً وللمرة الاخيرة أن مصير الإسلام نفسه مرتبط بقضية الوحدة، وحدة الأمة والأرض والسلطة.

في خاتمة هذه العجالة يمكن ان نتساءل: ماذا كان بوسع فقهاء السياسة في الإسلام ان يفعلوا لتجنب المصير الذي صارت اليه النظرية؟ صحيح أن وحدة الامة ـ سياسياً ـ ظلّت شاغلهم حتى النهاية باعتبارها جزءًا من الدين نفسه، لكن هذه القضية أُفرغت تدريجياً من مضامينها بحيث ضاعت في النهاية حتى من الناحية الشكلية. انهم لم يكونوا يملكون عملياً الأداة التي يستطيعون بواسطتها تجنيب الفكرة والدولة سوء المصير، لكن: هل كان التشبث النظري بالفكرة بكل اجزائها مفيداً شيئاً في هذا المجال لو كان؟ ليسوا قليلين أولئك الذين يتهمون الفقهاء بالغربة عن الواقع رغم كل تنازلاتهم[٦٣]، فأين المخرج؟ إن الأمر يحتاج الى المزيد من التأمل والدراسة لكن الذي بوسعنا قوله منذ البداية انه ربما امكننا الإفادة من مُعاناة فقهائنا السياسيين القدامى، درساً واحداً مؤداه، أن الاهتمام

---

(٥٩) المعتمد ص ٢٤٩: «ولا يجوز نُصبة إمامين في حق جميع المسلمين في حالة واحدة خلافاً لمن قال يجوز ذلك في البلدان المتباعدة عند وجود الحاجة إلى امام ثان».

(٦٠) الارشاد ص ٤٢٥. وآنظر مقال عبد العزيز الدوري السالف الذكر ص ٦٩.

(٦١) فضائح الباطنية ص ١٨١، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٦٤. ومقال عبدالعزيز الدوري ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٦٢) تحرير الأحكام لابن جماعة (نشرة: H. Klopfer في Islamica VI) ص ٣٥٧.

(٦٣) قارن على سبيل المثال بمقال السياسة والحرب لبرنارد لويس، في: تراث الإسلام (ترجمة م ز. السمهوري/ الكويت ١٩٧٨) ١/٢٣٨ ـ ٢٤٠.

بالوحدة بحد ذاته ليس كافياً لتحقيقها واستمرارها، وأنه ضمانا لتحقيق هذا الهدف، لا بد من الاهتمام بطريقة الوصول إليها بالقدر نفسه الذي نهتم به بالفكرة نفسها. وبكلمة أخرى: ان قضية «الوحدة» وهي قضية الإسلام نفسه لا يمكن ان تنفك أو تنفصل عن قضية «الشرعية فيه» وللشرعية شرطها الاوحد الذي يتمثل في «جماهيرية» الإمام (الشورى فالعقد والبيعة). ان «الوحدة» يُمكن أن تستمر أو تتحقق في غياب «الشرعية» عن طريق القوة والتسلط المجردين، لكنها حينئذ لا تبقى «وحدة إسلامية» بل تصبح وحدة كسروية او قيصرية كما لاحظ ذلك بعض كبار الصحابة مثل الحسين بن علي وعبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن أبي بكر عندما أرادهم معاوية على البيعة ليزيد ابنه من بعده. وعندها تتحول «الخلافة» الى «ملك»، ويكون علينا أن نوازن بين «الجماعة» و«الطاعة». وتعلمنا معاناة المفكرين السياسيين المسلمين الطويلة أن قبول «أهون الشرين» لا يغير من واقع الأمر شيئاً، ففقد الشرعية يقود الى فقد الوحدة، وخسران القضية الإسلام كله على المدى الطويل. فلتبقَ للوحدة شرعيتها الجماهيرية لكي تبقى هي الوحدة الاسلامية المعروفة.

جدليّات العقل والنقل والتّجربة التّاريخيّة للأمّة
في الفكر السّياسي العربي الإسلامي

I

نقل أبو هلال العسكري في كتابه « الأوائل » نصّاً منسوباً الى واصل بن عطاء حول « معرفة الحق » جاء فيه: « وهو ـ أي واصل ـ أول من قال: الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجّة عقل، واجماع... (وهو) أول من قال: الخبر خبران: خاص وعام فلو جاز ان يكون العام خاصاً جاز أن يكون الخاص عاماً. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضاً والبعض كلاًّ، والأمر خبراً والخبر أمراً. وهو أول من قال: إن النسخ يكون في الامر والنهي دون الأخبار »[1]، وواضح هنا ما لهذه الكلمات من خطورة، إذ تعتبر أول محاولة عربية

---

(١) الأوائل ٢/١٢٤. وقد اقتبس ابو هلال العسكري (حوالى ٤٠٠ هـ) كلام واصل بن عطاء (ـ ١٣١ هـ) انه « لم يعرف في الاسلام كتاب كُتب على اصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالية الشيعة والمشايعين في قول الحشوية قبل كُتُب واصل (...) وكل اصل نجده في ايدي العلماء في الكلام والاحكام فإنما هو منه... » ويقول انه « اول من سمّي معتزليا. وذلك لمجانبته تقصير المرجئة وغلوّ الخوارج... ». واخبار واصل في البيان والتبيين ١/٣٢ وما بعدها، والفرق بين الفرق ص ١١٧، والانتصار للخياط ص ٢٠٦، وامالي المرتضى ١/١٦٣ وما بعدها، والأوائل للعسكري ٢/١٣٤ ـ ١٣٨، ومقاتل الطالبيين ص ٢٩٣، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٨، ومعجم الأدباء لياقوت ١٩/٢٤٣ وما بعدها، والفهرست لابن النديم (ط. تجدد) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، والكامل للمبرد ٣/١٩٣ وما بعدها، ومرآة الجنان ١/٢٧٤ وما بعدها، وشذرات الذهب ١/١٨٢ وما بعدها، وروضات الجنات ٧٣٨، ووفيات الأعيان ٦/٧ ـ ١١، والأنساب للسمعاني ق ٥٣٦ أ. وقد =

I

نقل أبو هلال العسكري في كتابه «الأوائل» نصّاً منسوباً الى واصل بن عطاء حول «معرفة الحق» جاء فيه: «وهو - أي واصل - أول من قال: الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجّة عقل، واجماع... (وهو) أول من قال: الخبر خبران: خاص وعام فلو جاز ان يكون العام خاصاً جاز أن يكون الخاص عاماً. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضاً والبعض كلاًّ، والأمر خبراً والخبر أمراً. وهو أول من قال: إن النسخ يكون في الامر والنهي دون الأخبار»[1]، وواضح هنا ما لهذه الكلمات من خطورة، إذ تعتبر أول محاولة عربية

---

(١) الأوائل ٢/١٢٤. وقد اقتبس ابو هلال العسكري (حوالى ٤٠٠ هـ) كلام واصل بن عطاء (- ١٣١ هـ) انه «لم يعرف في الاسلام كتاب كُتب على اصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالية الشيعة والمشايعين في قول الحشوية قبل كُتُب واصل (...) وكل اصل نجده في ايدي العلماء في الكلام والاحكام فإنما هو منه...» ويقول انه «اول من سمّي معتزليا. وذلك لمجانبته تقصير المرجئة وغلوّ الخوارج...». واخبار واصل في البيان والتبيين ١/٣٢ وما بعدها، والفرق بين الفرق ص ١١٧، والانتصار للخياط ص ٢٠٦، وامالي المرتضى ١/١٦٣ وما بعدها، والأوائل للعسكري ٢/١٣٤ - ١٣٨، ومقاتل الطالبيين ص ٢٩٣، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٨، ومعجم الأدباء لياقوت ١٩/٢٤٣ وما بعدها، والفهرست لابن النديم (ط. تجدد) ص ٢٠٢ - ٢٠٣، والكامل للمبرد ٣/١٩٣ وما بعدها، ومرآة الجنان ١/٢٧٤ وما بعدها، وشذرات الذهب ١/١٨٢ وما بعدها، وروضات الجنات ٧٣٨، ووفيات الأعيان ٦/٧ - ١١، والأنساب للسمعاني ق ٥٣٦ أ. وقد =

I

نقل أبو هلال العسكري في كتابه « الأوائل » نصّاً منسوباً الى واصل بن عطاء حول « معرفة الحق » جاء فيه : « وهو ـ أي واصل ـ أول من قال : الحق يُعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجتمع عليه ، وحجّة عقل ، واجماع . . . (وهو) أول من قال : الخبر خبران : خاص وعام فلو جاز ان يكون العام خاصاً جاز أن يكون الخاص عاماً . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضاً والبعض كلاًّ ، والأمر خبراً والخبر أمراً . وهو أول من قال : إن النسخ يكون في الامر والنهي دون الأخبار »[1] ، وواضح هنا ما لهذه الكلمات من خطورة ، إذ تعتبر أول محاولة عربية

---

(١) الأوائل ١٢٤/٢ . وقد اقتبس ابو هلال العسكري (حوالى ٤٠٠ هـ) كلام واصل بن عطاء (ـ ١٣١ هـ) انه « لم يعرف في الاسلام كتاب كُتب على اصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالية الشيعة والمشايعين في قول الحشوية قبل كُتُب واصل (. . .) وكل اصل نجده في ايدي العلماء في الكلام والاحكام فإنما هو منه . . . » ويقول انه « اول من سمّي معتزليا . وذلك لمجانبته تقصير المرجئة وغلوّ الخوارج . . . » . واخبار واصل في البيان والتبيين ٣٢/١ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ١١٧ ، والانتصار للخياط ص ٢٠٦ ، وامالي المرتضى ١٦٣/١ وما بعدها ، والأوائل للعسكري ١٣٤/٢ ـ ١٣٨ ، ومقاتل الطالبيين ص ٢٩٣ ، وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٨ ، ومعجم الأدباء لياقوت ٢٤٣/١٩ وما بعدها ، والفهرست لابن النديم (ط . تجدد) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ، والكامل للمبرد ١٩٣/٣ وما بعدها ، ومرآة الجنان ٢٧٤/١ وما بعدها ، وشذرات الذهب ١٨٢/١ وما بعدها ، وروضات الجنات ٧٣٨ ، ووفيات الأعيان ٧/٦ ـ ١١ ، والأنساب للسمعاني ق ٥٣٦ أ . وقد =

اسلامية لصياغة نظرية في المعرفة، أو بالأحرى في «مصادر المعرفة» إذا رأينا تغاضيها عن تحديد «ماهية» المعرفة نقصاً مؤثراً. إنّ واصلاً يحدّد هنا أربعة مصادر للمعرفة، أي معرفة، هي: الكتاب الناطق (القرآن)، والخبر المجتمع عليه (الحديث المتواتر أي السُنّة العملية للنبي) وحجة العقل (القياس؟ أو الاستدلال العقلي؟) والاجماع. ويبدو ان «همّ» واصل هذا لم يبق همّاً شخصياً اذ شهد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري محاولات في الاتجاه نفسه هدفها منهجة المعرفة او التأمل في «الأصول»؛ وليس بعيداً ان تكون «الذروة» التي رأى معاصرو الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ) أنه توقّلها قـد تـأسست على محاولات واصـل الأولى في التسنّم[٢]. ويزيد هذا التخمين ترجّحاً تلك الحواريّة التي تتميز بها محاولة الشافعي في «الرسالة»[٣]؛ فهو بعد ان يدلّل طويلا للكتاب (القرآن) باعتباره المصدر الأول للتشريع يسارع للتصدّي لخصوم لا يذكرهم بالتحديد فيما يتصل بالسّنة والحديث؛ ففي حين يصرّ واصل على حُجّية «الخبر المجتمع عليه» يجادل الشافعي في «حجّية خبر الواحد» وهو «خبر الواحد عن الواحد حتى يُنتهى به الى النبي أو من انتهى به اليه دونه[٤]...». وتكاد جدّة الشافعي هنا ان تكون ردّاً صريحاً على واصل بن عطاء. لكن واصلاً لا يعني ولا شك ردّ خبر الواحد بالمعنى الذي يقصده به الشافعي فقط، بل هو يريد الاعتراف فقط من المنقول الى جانب الكتاب «بما عليه العمل». انه يقترب من رأي مالك بن أَنَس (ـ ١٧٩ هـ) في

= نشر عبد السلام هارون «كتاب خطبة واصل بن عطاء» في نوادر المخطوطات ٢/١١٨ ـ ١٣٦ (١٩٥١). وقارن بالدراسة عنه في دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الأولى): واصل ابن عطاء. لكن سطور العسكري هنا، بالاضافة الى ما ذكره الأشعري في «مقالات الاسلاميين» في مواطن متفرقة، شديدة الأهمية لأنها تكاد تكون الوحيدة ذات المنحى الكلامي والأصولي بين الأخبار عنه، والى ذلك تنبّه S. Pines في مقالته: «مذهب الذرة عند المسلمين» (ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده/١٩٤٦) ص ١٢٤ ـ ١٢٦.

(٢) قارن عن رأي معاصري الشافعي وتلامذته برسالته بتاريخ بغداد ٢/٦٤ ـ ٦٥، ومناقب الشافعي للفخر الرازي ص ٥٧، ومناقب الشافعي للبيهقي ٢/٢١٣ وما بعدها.

(٣) كتاب الرسالة ص ٣٨ ـ ٨٥.

(٤) كتاب الرسالة ص ٣٦٩ ـ ٤٧١.

«عمل أهل المدينة»[٥] الذي اعتبره حجّة حتى في مـواجهـة الحديـث الصحيـح المنقول؛ ذلك ان «عُرف أهل المدينة» لا بدّ ان يكون قد تأسس في نظره على «سُنّة عملية» للنبي، والسّنة العملية التي يأتّم بها آلاف الناس ويطبقونها في حياتهم بحيث تصبح «عادة» اجتماعية ارجح في الثبوت والحُجّيّة من «السّنة القولية» التي هي في الغالب «خبر الواحد عن الواحد» أو كما سمّاها الشافعي «خبر الواحد». بعدها يمضي واصل وقد اعتبر التجربة التاريخية للأمة المصدر الثاني للمعرفة فالتشريع الى «حجّة المعقول»[٦]. فيسارع الشافعي الى ردّ «الاستحسان» وهو «الاجتهاد على غير مثال سبق او قياس صح»[٧]؛ ليعود اللقاء بعد ذلك حول «الاجماع» رغم الخلاف حول وظيفته؛ ففي حين يرى فيه واصل استمراراً اجتهادياً تجديدياً للاسلام، يرى فيه الشافعي اعترافاً مضطراً بـ «كارزما الأمة» التي أيدتها أخبار الآحاد.

وكان لا بد من الانتظار بعض الوقت لكي يمكن ان يعاد النظر في هذه الأمور كلها بهدوء؛ وقد فعل أبو عُبيد القاسم بن سلاّم[٨] (ـ ٢٢٤ هـ) ذلك في كتبه الثلاثـة: الأمـوال[٩]، والايمان[١٠]، والنـاسـخ والمنسـوخ[١١] بطـريقـة

(٥) قارن عن ذلك، مالك بن أنس، لأمين الخولي ص ٢٢٣ ـ ٢٢٨ والإمام مالك لمحمد أبو زهرة ص ١١٤ ـ ١٣٧.

(٦) في كتابة «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» (بولاق/١٣٢١ هـ). وقد نشر محمد رشاد سالم الكتاب بأجمعه الآن في أحد عشر مجلداً، بعنوان: «درء تعارُض العقل والنقل» (الرياض/١٩٨٢). وقارن عن تطورات القضية في أوساط المعتزلة، المعتمد لأبي الحسين البصري (دمشق/١٩٦٥) ٢/٥٦٦ وما بعدها.

(٧) كتاب الرسالة، ص ٥٠٣ وما بعدها. يصرح الشافعي مرة بـ «جهات العلم» او مصادره اذ يذكر على الصفحة رقم ٣٩ من الرسالة ان «جهة العلم الخبر في الكتاب أو السُّنة أو الاجماع أو القياس».

(٨) أهم المصادر التي ترجمت له: الفهرست لابن النديم (نشرة Fluegel) ص ٧١ ـ ٧٢، وتاريخ بغداد ١٢/٤٠٣ ـ ٤٠٦، ووفيات الأعيان ٤/٦٠ ـ ٦٣.

(٩) نشرة خليل هرّاس بالقاهرة ١٩٦٨ م.

(١٠) نشرة محمد ناصر الدين الألباني بدمشق/١٣٨٥ هـ .

(١١) مخطوط لم ينشر بعد، ولديّ مصورة عنه. وله من الكتب ايضاً: غريب الحديث (نشر بحيدر

« موضعية » تتجنب التنظير والاعتساف؛ فقد رفض، بدايةً، السلبية المعتزلية تجاه « الخبر » و« خبر الواحد » لكنه أكّد على أهمية التجربة التاريخية للأمة حتى عصره[١٢]، تلك التجربة التي انطلقت من « الامة » الشاهدة في الكتاب والسنّة، ثم راحت تصارع من موقع « ارادة تطبيق الشريعة » لتركيز وجودها على الأرض التي كسبتها وتبادلت معها السيطرة عليها. وقد استفاد المحاسبي[١٣] (ـ ٢٤٣ هـ) من واصل بن عطاء وأبي عبيد كثيراً؛ وأقل من ذلك من الشافعي عندما وضع رسالتيه في « ماهية العقل » و« فهم القرآن ». لقد رأى المحاسبي ان واصلاً والشافعي أخطآ عندما لم يحدّدا مرادهما بدقة؛ ولو فعلا ذلك (الوضوح الاصطلاحي) لتبيّنا نقاط لقاء أكبر. هكذا قدّم المحاسبي لمنهجه بتوضيح « ماهيّة العقل » ووظيفته وحدود عمله ليكون ظاهراً ما يريده عندما يتحدث عن « الحجة » او « حجة العقل ». فالعقل عنده هو « غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم[١٤]... (فهو) لا يُعرف الاّ بفعاله في القلب والجوارح »[١٥] فليس هو صفوة الروح كما قال قوم. ولا المعرفة كما قال

= اباد)، والغريب المصنّف (مخطوط لم ينشر)، وفضل القرآن (مخطوط لم ينشر)، والاجناس (نشر ببومباي).

(١٢) قارن عن ذلك دراسة: Madelung عن كتابه « الايمان » في: Studia Islamica XXXII (1970) pp. 233-254

(١٣) صدرت عنه دراسات عدة لعبد الحليم محمود، وفان اس، وحسين القوتلي، كانت آخرها اطروحة حسين القوتلي للدكتوراه عن المصطلح عنده (بيروت/١٩٧٩). ومن كتبه بالاضافة الى « ماهية العقل » و« فهم القرآن »: الرعاية لحقوق الله (نشر)، والتوهم (نشر)، ورسالة المسترشدين (نشرت)، والمكاسب واعمال القلوب والجوارح (نشرا)، والشبهات (مخطوط لم ينشر).

(١٤) العقل وفهم القرآن (نشرة حسين القوتلي/ط ٢/بيروت ١٩٧٨) ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١٥) العقل وفهم القرآن ص ٢٠٤.

آخرون[١٦]. ولا جوهر أو جوهر فرد كما قال فريق ثالث[١٧]. واذا كان الأمر كذلك؛ يعني اذا كان العقل معنى سارياً في الانسان لا ينفصل عنه فما الحاجة الى فصله عن سياقه الجمعي، وما الحاجة إلى الحديث عن « خبر آحاد » أو « خبر مجتمع عليه » أو حتى « اجماع ». ان القضية في حالة كهذه، وفي سياق فهم كهذا، لا بد أن تستوي للنظر من مستوى مختلف تماماً؛ فالحجة « حُجتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل متضمّن بالدليل، والدليل مضمَّن بالعقل. والعقل هو المستدلّ. والعيان والخبر هما علة الاستدلال واصله. ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدل على غيب، والخبر يدلّ على صدق. فمن تناول الفرع قبل احكام الأصل سُفّه »[١٨]. هناك اذن مصدران وحيدان للمعرفة: الحواس ومدركاتها والقرآن. وهناك جدلية بين هذين المصدرين تعتمد الموازنة وفي النهاية اصدار الحكم؛ والانسان (بغريزته العقلية عن طريق الدليل) هو الذي يقوم بهذه العملية التي لن يكون هدفها تسْفيه احد المصدرين (اذ كلاهما لا يتطرق اليه الشك في ذاته) بل النفاذُ الى ما وراء الوهلة الأولى أو النظرة الطائرة لادراك مواطن اللقاء والانسجام والتواصل. إن الانسان في تجربته الحياتية ليس شريراً بدايةً يجب تقييده بشتى القيود من قرآن وخبر نبوي وقياس واجماع كما يرى الشافعي. كما انه ليس متناقضاً في داخله لا بد من تسديده بالعقل كما يرى واصل بن عطاء؛ بل هو عالم مُتّسق مترابط، والاشكاليات ترد عليه من خارج، من الكونين: المسطور (القرآن) والمنظور (العالم المشاهد بالعيان)؛ وعليه ان يشكّل خارجه عالماً متسقاً منسجماً كذلك العالم الداخلي المتسق عنده. وليست اخطاء الانسان وشروره في حياته الاّ مظهراً من مظاهر الفشل في التواصل مع الخارج، وفي بثّ الانسجام والاتّساق في ذلك

(١٦) العقل وفهم القرآن ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٧) قارن بالفصل السابق من هذه الدراسة بعنوان: « المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الاسلامي ».

(١٨) العقل وفهم القرآن ص ٢٣٢. وأوثر قراءة الجملة الأخيرة في النص على النحو التالي: « ففي تناول الفرع قبل أحكام الأصل سَفهٌ ».

الخارج الذي خُلق للعيش فيه.

II

هكذا كانت فكروية «الأمة» التي تتجاوز «القبائل» و«الشعوب» لكنها لا تلغيها، محاولةً لبثّ الانسجام والتناسق في الجزيرة والتناسق في الجزيرة والعالم على المستويات كافة: الفكروية والسياسية والاجتماعية، فقد حدد القرآن «طبيعة» الفهم العربي الاسلامي لأسباب قيام المجتمعات البشرية، وديناميات تماسُكها واستمرارها عندما قال[19]: «...ولولا دَفْعُ الله الناسَ بعضَهم ببعض لَفَسدتِ الأرضُ، ولكنّ الله ذو فضل على العالمين». الناس اذن مجموعات أو فئات مختلفة لا تندمج تماماً لأن ذلك يخالف طبيعة الاشياء والمصالح غير المتماثلة للفئات، لكنها تنسجم وتتناسق محققة الحدود الدنيا (أو العليا) الضرورية لبقاء المجتمع. انّ دينامية «التناسق» أو «التضامن» هذه يسميها القرآن «الدَفْع»؛ ويكشف عن حقيقتها بطريقة أكثر وضوحاً عندما يحدّد في آيات أخرى «طبيعة» بعض الفئات الاجتماعية الداخلة في دينامية الكلّ الاجتماعي الشامل؛ ففي سورة الحُجُرات[20]: «يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم. إن الله عليم خبير». صحيح ان المفسّرين اختلفوا في معنى «الشعب» وتقابله مع «القبيلة» في الآية؛ لكنّ الذي لا شكّ فيه ان القرآن يوضّح هنا ان هناك وضعاً مستقراً في المجتمع البشري هو وجود فئات مختلفة (شعوب، وقبائل)؛ لكن رغم هذا الاختلاف (أو بسببه) فإن هؤلاء إنْ أرادوا الاستمرار (وهم يريدونه غرزياً) فإنّ عليهم ان يدعوا عملية «الدفع» الاجتماعي تأخذ مجراها؛ بل إنه ليس بوسعهم غير ذلك وإلا «هـدِّمـت صـوامعُ وبيـع

(١٩) سورة البقرة/٢٥١. وسورة البقرة مدنية، يعني نزلت بالمدينة ما عدا الآية رقم ٢٨١؛ قارن بالاتقان في علوم القرآن للسيوطي (مصر/١٢٧٩ هـ) ١/١٨. وقارن بتفسير الآية في زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (المكتب الاسلامي ببيروت/١٩٦٤) ١/٣٠٠.

(٢٠) سورة الحُجُرات/١٣؛ وهي مدنية، قارن بالاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/١٩. وانظر تفسير الآية في تفسير الطبري ٢٦/٨٨ - ٨٩، وزاد المسير لابن الجوزي ٧/٤٧٣ - ٤٧٤، والدرّ المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ٦/٩٨ - ٩٩.

وصلوات ومساجد»[21]؛ وإلاّ حكم المجتمع على نفسه بالفناء. في هذا السياق تأتي فكروية الأمة باعتبارها شكلاً أرقى من أشكال «التعارُف» والعيش المشترك. إنها تزعم تقدمها على الشكلين الآخرين من أشكال الوجود «الاجتماعي»؛ شكلي «القبيلة» و«الشعب»؛ وهي إذ تعتبر نفسها بديلا لها تبدأ تجاوزها بالاعتراف بها ثم محاولة تطويعها لموضوعة التناسق والتنظيم بحيث ينتهي ذلك الصراع السحيق القدم بين القبائل (= البدو ؟) والشعوب (= الحضر ؟). وقد تجلّى ذلك بوضوح في «كتاب النبي بين المهاجرين والأنصار ويهود أول قدومه المدينة (٦٢٢ م)؛ فقد نصّ كتاب النبي[22] «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب. ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» على أنهم «أمة واحدة من دون الناس: المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم.. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم.. وبنو الحارث على ربعتهم.. وبنو ساعدة.. وأن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.. وان المؤمنين.. أيديهم على كل من بغى منهم إثما أو عدواناً.. وانه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة... وان سلْم المؤمنين واحدة... وانّ يهود بني عوف أمّةٌ مع المؤمنين؛ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...»[23]. ستبقى قريش قريشاً، وسيبقى

(٢١) سورة الحجّ/٤٠، وتمام الآية: «الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقّ الاّ ان يقولوا ربنا الله، ولولا دَفْع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامعُ وبيع وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً. ولينُصَرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز». وسورة الحج مدنية الاّ الآيات ٥٢ و٥٣ و٥٤ و٥٥ فقد نزلت بين مكة والمدينة؛ قارن بالاتقان للسيوطي ١/١٩.

(٢٢) قارن نص «الكتاب» في سيرة ابن هشام ٢/٥٠١ - ٥٠٤، وكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلاّم ص ٢٩٠ - ٢٩٧، وعيون الأثر لابن سيد الناس ص ١/١٩٨ - ١٩٩.

(٢٣) اقتبسنا هذه الفقرة الدالّة من «الكتاب» من مجموعة الوثائق السياسية لمحمد حميد الله ص ٤١ - ٤٧، وقارن عنه:

– M. Hamidullah: The First Written-Consitution of the World, in: Islamic Review (1941), pp. 296, 334, 377, 442.

– J. Wellhausen: Gemeindeordnung von Medina; in Skizzen und Vorarbeiten = IV, 76 - 83

لها تضامنها الداخلي، كما ان بطون الأوس والخزرج ستبقى بطوناً في الأوس والخزرج. إن ما كان يجري صُنعه عام ٦٢٢ م هو تخطي أسوار القبيلة المختلفة دونما إحساس بالغبن او الضغط، ولأن هذه هي القضية الأولى كان ممكناً ان يُسهم اليهود في المدينة في هذا البناء مُقابل تأمين حريتهم الدينية، وانفرادهم بقضاياهم الداخلية البحتة. وقد قيل لهم منذ البداية وبوضوح إنه ليس في نية المسلمين اذابة اليهود او إبادتهم بل تحقيق تعايش مستمر معهم باعتبارهم فئة اجتماعية متميزة ضمن شروط واضحة التحديد في «الكتاب»؛ لذلك أشار أبو عبيد القاسم بن سلاّم في نهاية شرحه للكتاب الى تخريب اليهود أنفسهم لهذه الصيغة، واضطرار الرسول بالتالي الى تعديلها واتخاذ موقف ضدهم: «... فأول فرقة غدرت ونقضت الموادعة بنو القينُقاع؛ وكانوا حلفاء عبدالله بن أُبيّ... فأجلاهم رسول الله...»[٢٤].

ضمن هذه المبدئيات والشروط جاءت دعوة القرآن والنبي للوحدة، وحدة الأمة، ووحدة المسلمين، وجرت محاولة ايام النبي للاسراع في التوحيد فيما سمّي بـ «عقد المؤاخاة»[٢٥]، بحيث كان على المسلم ان يختار أخاً له من بين المسلمين فيعامله معاملة اخ الدم، وأوقفت انظمة التوارث داخل العائلة مؤقتاً لصالح

= – Sargeant: The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly (London), VIII/1-2, pp. 3-16.

– M. Watt: Islamic Political Thought (1968), pp. 130-134.

(٢٤) كتاب الأموال ص ٢٩٧. وربما كان فشل صيغة التحالف هذه بين «المسلمين» و«يهود» وراء التحول الى إخراجهم من منظومة الأمة وفرض الجزية عليهم؛ الى شيء من هذا يشير ابو عبيد في فقرته السالفة الذكر. اما اعتباره «الكتاب» بين المسلمين و«يهود» عقد موادعة في محاولة لإخراج يهود من الأمة منذ البداية؛ فتفسير متأخَر للقضية. وقارن عن المسألة كلها دراستي بعنوان: «من القبائل والشعوب الى الأمة. دراسة في تكون مفهوم الأمة في الاسلام» في أول فصول ،هذا الكتاب.

(٢٥) سيرة ابن هشام ٢/٥٠٤ ـ ٥٠٧.

المؤاخاة الجديدة؛ ثم لوحظ ان الخطوة الجديدة تخالف روح النص القرآني وطبيعة البيئة فجرى التراجع عنها[٢٦]. لذا يكون علينا عندما نقرأ أحاديث النبي الملحة على الوحدة واعتبار المسلمين جسداً واحداً، وربط الوحدة بالايمان[٢٧]، ان نضع في اعتبارنا ان المقصود الوحدة السياسية المتأسِّسة على وحدة الفكروية: الاسلام، انها الوحدة بين فئات الأمة وليست دمجاً لهذه الفئات او إذابة لها؛ اذ هو أمر لم يطلبه القرآن، ثم انه ظلّ مستحيل التحقيق. وانطلاقاً من فهم واع للأمة وشروطها حكم كلّ من أبي بكر وعمر. وكان عمر بالذات الذي تجعله «الصورة التاريخية» حاكماً بالغ القوة ونفاذ الأمر ليس اكثر من «مُوازن» بين عصبيات الأمة وفئاتها؛ ولو تمردت فئة بسبب ضغط متزايد عليها لما ملك عمر الوسيلة الرادعة لاخضاعها[٢٨]. هذا «العقد» الاختياري بين فئات الأمة بدأ يختل أيام عثمان بن عفّان (٢٣ ـ ٣٥ هـ) بسبب محاولة عثمان فرض وسائل ضبط اكثر شدّة على مجاهدي الامصار من العرب (البصرة والكوفة، ومصر، بشكل خاص). وقد ارتبط ذلك بالنزاع بين «السلطة» والقبائل في الأمصار حول السياسة الاقتصادية للدولة، كما ارتبط بفهم عثمان للسلطة في المجتمع الاسلامي. كان عمر قد رأى ان لا يقسم الأرض المفتوحة حديثاً بين الفاتحين؛ وعلّل ذلك بأن المسلمين ليسوا الجيل المعاصر له فقط؛ بل إنّ شعوباً ستنضم اليهم وستتوالى أجيال وأجيال؛ وعندها سيتحول الفاتحون الأولون وذرياتهم الى قلة متملكة مسيطرة في مواجهة عصبيات الأمة الاخرى الفقيرة. بالاضافة الى ذلك كان عمر يخشى ان تنفرد كل قبيلة بناحية تستغلّها فيعود الوضع القبلي الجاهلي وتنتهي الأمة[٢٩].

---

(٢٦) الروض الأنُف ٤/٢٤٤ ـ ٢٤٦، وآنظر:

R. Simon: sur l'institution de la Mu'akhah entre le tribalisme et l'Umma; in: Acta. sci. Hung. 27 (1973), pp. 333-343.

(٢٧) قارن على سبيل المثال فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي ٥/٥١٤.

(٢٨) قارن عن فهم كهذا لطبيعة السلطة العمرية: M. A. Shaban: Islamic History. A New Interpretation (London/1971); pp. 56-59.

(٢٩) قارن عن القضية الأموال لأبي عبيد ص ٥٩، وفتوح البلدان للبلاذري ص ٢٦٥ ـ ٢٦٩، =

هذا الى ان العرب لم يكونوا في كثرتهم الكاثرة من الفلاحين، ولم يكن من المنتظر ان يحسنوا العناية بالأرض الجديدة التي تعتمد انظمة معقّدة للري والرعاية. بل إنّ عليا (٣٥ ـ ٤٠ هـ) قال إنّ سببه الوحيد لعدم تقسيم الأرض يكمن في خوفه من نزاعات القبائل على المياه، واضطراب نظام الري بالتالي فتدمير الأرض الزراعية بالسواد[٣٠]. ولم تقبل القبائل تماماً باتجاه عمر الى ابقاء الأرض « ملكا » عاماً للمسلمين، تتولى السلطة الاسلامية ادارته والانفاق منه على المسلمين[٣١]، لكنهم سكتوا على مضض اذ كانـوا يعلمـون تمامـاً أنّ السلطـة العمـريـة تحصر استخدامها للمال في مصالحهم هم دونما تسلّط أو اساءة استغلال. اما عثمان فقد بدأ يميل لتبنّي العصبية القرشية التي ينتمي هو اليها قَبَلياً، وبدأت تظهر معالم تحوّل قريش أيامه لا الى « عصبية غالبة » فقط بالمفهوم الخلدوني، بل الى « عصبية دولة » هي فئتها المسيطرة. وبدلا من أن تكون الأرض « ملكا للمسلمين » رأى فيها والي عثمان على الكوفة « بستاناً لقريش »[٣٢]. ورأى تجار قريش وولاة الأمور في الدولة في قبيلتهم: « آل الله » أو « أهل الله »؛ وسيطرتها ضرورية بـاعتبـارهـا « جُنّـة

= وكتاب الخراج ليحي بن آدم ص ٤٨، والخراج لأبي يوسف ص ٢٨، وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ١/٥٧٥ وما بعدها. وانظر دراستي (بالألمانية): « ثورة ابن الأشعث والقراء » (١٩٧٧) ص ٣١ ـ ٣٢، ٦٠ ـ ٦٣. ودراسة جمال محمد جوده بعنوان: « العرب والأرض في العراق » (عمان/١٩٧٩).

(٣٠) قول عليّ في ذلك في كتاب الأموال لأبي عبيد ص ١١٥، ومنتخب كنز العمال (بهامش مسند احمد/١٩٦٦) ١/١٩٤.

(٣١) انظر مثلا اعتراض الزبير بن العوام وبلال بن رباح على إيقاف الأرض، في فتوح مصر لابن عبد الحكم ص ٨٠، والأموال لأبي عبيد ص ٥٨، وتاريخ دمشق الكبير ١/٥٨٣ ـ ٥٨٤، ٥٨٥.

(٣٢) الوالي هو سعيد بن العاص، ابن عم الخليفة، قارن عن القضية: تاريخ الطبري ١/٢٨٥١ ـ ٨٢، وانساب الأشراف ٥/٣٩ وما بعدها، والأغاني ١٢/١٤٠ وما بعدها. وانظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢/١٢٩ وما بعدها، ٣/٢١ وما بعدها، والأشعري: التمهيد والبيان ص ٤٦ وما بعدها. ودراستي (بالالمانية): « ابن الأشعث والقراء » ص ٢٩٣ ـ ٢٩٦.

العرب »؛ والتمرد عليها « مُشاقّة لله »[٣٣]. وما دام الأمر كذلك فإنّ « السلطة » بل « الدولة » حق طبيعي/الهي من حقوق قريش جامعة النبوة والخلافة؛ لذا فقد واجه عثمان عصبيات الأمة المطالبة بعزله بأن الخلافة « قميص » ألبسه إياه الله (وألبسه قريشاً ؟) ولن يرضى بأن يسلبه إياه أحد[٣٤]. لقد قامت عصبيات الأمة (المتواجدة بالمدينة عند استشهاد عمر) بتنازل لصالح العصبية القرشية؛ فرضيت بمبايعة عثمان بالخلافة بدلاً من عليّ لمعارضة القرشيين له، لكنّ عثمان تجاهل البيعة والأمة، ومعنى الخلافة (في نظر الثائرين عليه) لتكون سلطته في النهاية قميصاً إلهياً لا ينزعه عنه غير الموت؛ وقد انتزعوه من السلطة بالموت فعلاً. هكذا كانت المركزة الفئوية (والمركزة لا يمكن أن تكون الاّ لصالح فئة معينة) الخطر الأول الذي تهدّد الأمة في طريقها الى التحقق. كان المركزون من الأمراء والفقهاء هم العقلانيون (؟)؛ فقد كانوا يرون أنّ العقل يقتضي التخلّي عن بعض استقلاليـة العصبيات داخل الأمة، لصالح وحدة اكثر قوة و(اكثر بالتالي خضوعا)؛ اذ إنّ الوضع ايام عثمان وعلي ومعاوية وعبد الملك بن مروان كان يهدّد بالعودة الى « الجاهلية الأولى » المثال الكريه للفوضى والانقسام والتقاتل. وكان فقهاء القبائل والأمصار يواجهونهم بالنقل القرآني والنبوي الواضح تماما في معنى الأمة، ومعنى السلطة في الأمة (لا عليها)، ثم يواجهونهم بالتجربة التاريخية للأمة منذ أيام النبي وحتى أيام عثمان؛ اذ استطاعت تلك الصيغة ان تحقق الوحدة السياسية والدينية للعرب، وان تقتحم المجال الحضاري لأعرق حضارات العالم القديم حائلة بذلك دون تركز قوموية عربية بمركزة حول قريش كما كان هدف التجار المكيين قبل الإسلام.

كانت المسألة اذن في القرن الأول الهجري: كيف تتحقق الأمة القرآنية؟ وكانت اجابة السلطة الأموية: بدولة عربية تتزعمها قـريش (بعـض بطـونها)

---

(٣٣) كتاب البلدان للجاحظ ص ٤٦٦ ومابعدها، والمصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/٤٢٣، والاوائل لأبي هلال العسكري ١/٢٨ وما بعدها.

(٣٤) تاريخ الطبري ١/٣٠٠١ وما بعدها، والتمهيد والبيان للأشعري ص ٥١ وما بعدها.

وتتبعها الشعوب الأخرى[٣٥]. وكانت القبائل العربية ترى كما كان فقهاؤها ومواليها يرون أنّ الأمة تتحقق بالحفاظ على الوضع الذي ساد أيام الرسول وصاحبيه على المستوى الاجتماعي والسياسي في ظل سلطة (لا دولة) اسلامية توازن بين عصبيات الأمة ولا تُلْغيها او تحاول ذلك. وهكذا دار الصراع طوال العصر الأموي بين العربية القرشية من ناحية، والاسلامية الأمّية من ناحية ثانية. وبين الدعوة الى «الدولة» من ناحية، تواجهها الدعوة الى «سلطة الاجماع» من ناحية أخرى. واذ كان الأمويون يعلمون أنّ النقل (أو المأثور القرآني والنبوي) لا يؤيّدهم فقد كان العقل ملجأهم هم وفقهاؤهم وأنصارهم في مواجهة الاسلاميين من العرب ومواليهم. وكان جانب خصومهم قوياً من الناحية النظرية لأنه أيا تكن الشكوك في هذا المأثور أو ذاك أو في تأويلاته المحتملة؛ فإنّ التجربة النبوية وتجربة الشيخين كانتا المَثَل الذي لا يمكن ردّه أو تأويله؛ لذا فعندما أمكن لفقهاء بني أمية العثور على منقول تتأسّس عليه دعائمهم العقلية لم يؤدّ ذلك الى تزعزع جبهات المعارضين رغم تأثر بعض الفقهاء بذلك وتردّدهم في متابعة المواجهة[٣٦].

لقد لجأ فقهاء الأمويين الى مفهوم «الجماعة»؛ ولأن الرسول طلب الى المسلمين وعصبياتهم التضحية والصبر في مواجهة السلطة حفاظاً على الجماعة[٣٧]، فإنّ أولئك الفقهاء سارعوا الى اتهام الثوار المعارضين من امثال الامام الحسين وعبدالله بن

(٣٥) تاريخ الطبري ٢٩٠٩/١ - ٢٩١١، وطبقات ابن سعد ١٢/٢/٢، وصحيح البخاري (نشرة Krehl) ٤٥٨/٤ - ٤٥٩.

(٣٦) يذكر خليفة بن خياط (التاريخ ٢٨٨/١) (= تاريخ الاسلام للذهبي ٢٣٢/٣) ان القراء المشاركين في ثورة ابن الأشعث كانوا خمسمائة، وكانوا «جميعاً يرون السيف»، أي يرون الثورة المسلّحة على الأئمة الظلمة. وعلى العكس من ذلك فانّ رجالاً كطلحة بن مصرف وزبيد اليامي ومسلم بن يسار تراجعوا عن القول بجواز استخدام السلاح حرصاً على وحدة الجماعة وحفظا لدماء المسلمين (تاريخ خليفة بن خياط ٢٨٧/١ - ٢٨٨، وتهذيب التهذيب ٣١١/٣).

(٣٧) قارن على سبيل المثال بـ المصنف لعبد الرزاق ٣٧٩/٢، وصحيح مسلم ١٤٨١/٣، ومسند احمد ٤٤٥/٣.

الزبير وعبد الرحمن بن الأشعث والحارث بن سُريج بالخروج على الجماعة، والتسبّب بالتالي في سفك دماء المسلمين، وتخريب وحدة صفّهم[٣٨]. وكانت إجابة المعارضين على التحدّي ذات شقين، يستند الشق الأقوى الى التجربة التاريخية للنبي والراشدين حيث امكن تحقيق وحدة بإرادة الاكثرية الساحقة من العرب دونما حاجة لضرب العصبيات او الاستعانة ببعضها على بعض او انشاء الدولة المنظّمة.

ان السلطة أيام الراشدين الأولين كانت الحَكَم والمُوازِن بين عصبيات الأمة أو فئاتها، وكانت العصبيات تُحِسّ كلها انها مشاركة فيها؛ وهكذا فإنها كانت المبْلور لارادة الأمة في الجماعة. إنّ الشرط الأساسي للحرص على الجماعة هو كوْن هذه الجماعة محققة لمصالح اكثرية فئات الأمة على الأقل؛ لهذا تصوّر النبي إمكان مجيء حِقْبة ليس للمسلمين فيها جماعة ولا إمام[٣٩]. ولا شك أنّ المجتمع الاسلامي لن يخلو من سلطة؛ لكنّ المقصود في المأثور النبوي عدمُ تحقق الإمامة (الخلافة الشرعية) بسبب عدم تحقق الجماعة؛ اي اختلال التوازن الاجتماعي داخل منظومة العصبيات بسبب عدم قدرتها على الاتفاق على مرشّح للسلطة؛ ووصول زعيم بالتالي بارادة بعض العصبيات فقط، لا يمكن وصفه بأنه إمام. وكان هذا هو الشقّ الثاني من إجابة معارضي الأمويين على التحدّي النقلي حول الجماعية؛ اذ لم يكن ممكنا اعتبار يزيد بن معاوية إماما نابعا من ارادة الجماعة. ويسجل التاريخ الإسلامي لعمر بن عبد العزيز محاولته تحقيق شرط الجماعة توصّلاً للاعتراف به إماماً؛ اذ تفاوض مع جميع العصبيات والمعارضين[٤٠]. ورغم ان بعضهم تحفّظ لكنّ الجميع أعلنوا مهادنته انتظاراً لفهم هذه الخطوة في السياق العامّ لسياسته؛ وجاءت وفاته (١٠١ هـ) المفاجئة بعد خلافة قصيرة (٩٩ - ١٠١ هـ) لتعيد الوضع ربع قرن الى الوراء على الأقل. وكانت حركة القَدَرية الأوائل (ربما كان من

(٣٨) قارن على سبيل المثال بـ تاريخ الطبري ٢٣١/٢، ٢٦٣، ٣٣، ٦٦١، ومقاتل الطالبيين ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٣٩) صحيح مسلم ١٤٧٦/٣.

(٤٠) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص ٨٣، ٨٩، ١٢٧.

بينهم واصل بن عطاء) بزعامة يزيد بن الوليد (١٢٥ هـ) الأمير الأموي المحاولة الاخيرة لتصحيح مسيرة الأسرة الأموية من الداخل[٤١]؛ لكنّ الانقلاب فشل، ولم يُنْهِ الوضع الصراعي بين فكروية الأمة وفكروية الدولة غير سقوط الأمويين عام ١٣٢ هـ .

وليس بالإمكان هنا القيام بدراسة شاملة لمفاهيم السلطة العباسية، كما أنه ليس بالإمكان الزعم بأنّ العباسيين (كأسرة حاكمة) كانوا أكثر اسلاماً من الأمويين. لكنّ ما بوسعنا تأكيده هنا هو ان الفئات التي حملت العباسيين الى السلطة (فئات العرب والموالي بالعراق وخُراسان)[٤٢] هي عصبيات المعارضة الصلبة للدولة أيام الأمويين باسم الأمة وتجربتها التاريخية. لذا فإنّ قيام السلطة العباسية حقّق انفساح الآفاق لتحقيق فكروية الأمة، وكان من نتائجها الأولى إزالة الفروق بين العرب المسلمين والموالي المسلمين على المستويات كلها[٤٣]. ثم كان من نتائجها كتكملة لذلك الاعتراف بالعصبيات كلها، بل انّ الاستيعاب النظري لمستجدات الوضع الاسلامي جعل كاتباً كابن المقفّع[٤٤] (- ١٤٤ هـ) ثم فقيهاً كالماوردي[٤٥] (- ٤٥٠ هـ) مستعدين لقبول مدّ «ما عليه العمل» أو «التجربة التاريخية» الى حدود القرن الثالث الهجري؛ واعطاء تلك المستجدات الصبغة الفقهية الشرعية بحيث أمكن القول بأن ظهور عصبيات غير قبلية او اقليمية (في اقليم معيّن) ليس

---

(٤١) قارن عن ذلك:

J. Van Ess, Les Qadarites et la Gailaniya de Yazid III; in: Studia Islamica XXXII (1970); pp. 269-286.

(٤٢) قارن عن ذلك: طبيعة الدعوة العباسية لفاروق عمر (١٩٧١)،

M. A. Shaban: The Abbasid Revolution (1970).

(٤٣) قارن عن نظرة العرب إلى الموالي في العصر الأموي: الأغاني ١٤٦/٤، والطبري ٦٢٧/٢، وآنظر التنظيمات الاجتماعية في البصرة لصالح أحمد العلي ص ٨٦ - ٨٨. وآنظر عن سياسة الدولة تجاههم (الحجاج على الخصوص) دراستي (بالألمانية) بعنوان: «ثورة ابن الأشعث والقراء» ص ١٣٧ - ١٤٠.

(٤٤) رسالة في الصحابة (ضمن رسائل البلغاء/نشر كرد علي/القاهرة ١٩٠٨) ص ١١٧ - ١٣٤.

(٤٥) ادب الدنيا والدين (ط . الجوائب ١٨٨٨ هـ) ص ١١٠ وما بعدها.

ممكنا بل هو أمر متحقق وشرعي ولا يناقض القرآن والسُّنّة. وعلينا ان لا ننسى في هذا المجال إسهام رجال واصل بن عطاء في ذلك، اذ انهم سادوا فكريا القرن الأول من تاريخ الدولة العباسية، ولولا تجاهل مدرسة بغداد المعتزلية (في أوائل القرن الثالث الهجري) لجدليات العلاقة بين العقل والنقل ضمن المنظومة الاسلامية الاجتماعية والسياسية لربما اختلفت مصائر فكرهم، بل ومصائرهم هم كجماعة دينية واجتماعية متميّزة[٤٦].

III

كانت الأمة الاسلامية منذ البداية أمّة دعوة. بل انّ الدعوة كانت شرطاً من شروط تحقق هذه الأمة. لقد كانت الأمة مفسحة الجنبات، وكان يراد بها أن تضم بين جنباتها العالم كله ان أمكن. ذلك أنه اذا كان الرسول مرسلاً للناس كافة[٤٧]، كانت جماعته مسؤولة عن عدم تحقّق الأمة الاسلامية: «وإنه لَذِكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون»[٤٩]. ولم يمضِ وقت طويل حتى اتضح للنبي وأصحابه أن الدعوة لا تستطيع النفاذ بدون عقبات الى الشعوب الأخرى؛ بل انه في داخل الجزيرة ما كان بوسع المهاجرين والأنصار الدعوة الى مبدم بدون مصاعب؛ ففي جوار المدينة طلبت قبائل عربية من النبي أن يرسل اليها دُعاة سلميين للإسلام ففعل ذلك؛ وكانت النتيجة إقدام هؤلاء على قتل العُزّل الأربعين الذين ما استدعوهم من الرسول الآ لقتلهم[٥٠]. كانت الزعامات القبلية داخل الجزيرة،

---

(٤٦) قارن عن ذلك دراستي بعنوان: السلطة والمعرفة في الفكر العربي الاسلامي؛ آخر هذا الجزء.

(٤٧) سورة سبأ ٢٨: «وما أرسلناك إلا كافّة للناس بشيراً ونذيراً».

(٤٨) سورة المائدة/٦٧: «.. وان لم تفعل فما بلّغت رسالته..».

(٤٩) سورة الزخرف/٤٤.

(٥٠) تسمّى المذبحة «يوم بئر معونة»،انظرها في تاريخ الطبري ١٤٤٢/١ وما بعدها، وسيرة ابن هشام ١٩٣/٣ - ١٩٩، وابن قدامة: الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار ص ١٠١. ويتراوح عدد القتلى في المصادر بين الـ ١٦ والـ ٧٠: انظر صحيح البخاري ص ٩٠/١، والمغازي للواقدي ٣٤٧/١، والمرشد لأبي شامه ص ٣٨.

والأنظمة خارجها، تخشى بحقّ ان تجيء السيطرة السياسية الاسلامية في ذيل الدعوة الدينية؛ لذا حالت بينها وبين النفاذ بكل الوسائل. على ذلك ردّ القرآن بأمر المسلمين بالجهاد من أجل نشر الدعوة، ورفع الاضطهاد والظلم عن كاهل الاقليات الاسلامية في البيئات غير المسلمة[٥١]. وأوضح الرسول في نهايات حياته برسائله[٥٢] الى الملوك خارج الجزيرة، وبحملاته باتجاه الشام[٥٣] والعراق، أنه يريد أمة دعوة؛ وهو أمر فهمه أبو بكر تماماً عندما رفض رأي أكثرية مستشاريه الذين دعوه الى انشاء المدينة/الدولة (على النمط الاغريقي بل والعربي الجنوبي) مؤثراً المخاطرة بقاعدة الاسلام (المدينة) على الرضى بالتخلّي عن الدعوة داخل الجزيرة وخارجها[٥٤]. وتردّد عمر للحظة، بعد وصول العرب المسلمين الى حدود السواد الفارسي وغزة على الحدود المصرية/الشامية، في الاستمرار؛ اذ ما دام العرب حتى ذلك الحين عَصَبَ السلطة والاسلام، فإنّ التوغّل في مناطق ليس فيها عوبي واحد يهدّد الاسلام كله بالخطر[٥٥]. لكنّ الفتوح استمرّت، واستمرت الأمة تكسب الى صفوفها عصبيات جديدة بحيث صار ركناً من أركان الاسلام؛ بل صار الشرط الذي لا بدّ من توافره لتتحقق عالمية الأمة ولا ترتد لتصبح يهودية جديدة. وقد استتبع ذلك تحوّل المنظومة الاسلامية كلها لخدمة مبدأ الجهاد؛ فقد كانت الأمة الناشئة كلها في حالة تأهب دائم من أجل اقتحام العالم؛ ولم يكن الجنْد الأمويّ غير نخبة شباب المسلمين المتطوعين للجهاد والمرابطة الدائمة. وبغضّ النظر عن ماهية السلطة آنذاك، فإنّ العلماء المسلمين كانوا يرون استمرار الدعوة عن طريق

(٥١) قارن بفصل ابن هشام في السيرة عن ذلك (٤٦٧/١) بعنوان: «نزول الأمر لرسول الله (ص) بالقتال».
(٥٢) قارن عن ذلك مجموعة الوثائق السياسية لمحمد حميد الله ص ٩٦ - ٩٧، ١٠٨ - ١٣٣.
(٥٣) انظر عن حملات الرسول على اطراف الجزيرة: تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ٣٨٥/١ - ٤٢٣.
(٥٤) قارن عن ذلك المغازي للواقدي ٦٠٠/٣ وما بعدها، والتاريخ الكبير لابن عساكر ٤٢٣/١ وما بعدها.
(٥٥) Shaban: Islamic History; P. 38.

الجهاد كفيلاً بتصحيح كل شيء؛ لهذا كان الرباط بسواحل الشام[٥٦]، والانطلاق الى أقصى الشرق والغرب لنشر الدعوة في أصقاع الترك والقوط مَثَلَهم الأعلى[٥٧]. وفي هذه الفترة بالذات انتشر الحديث المشهور الذي يأمر بالصلاة (جماعة) خلف كل أمير، والجهاد (دعوة) مع كل سلطان[٥٨].

كانت القضية كلها مزعجة جداً، بالنسبة للسلطة التي تسعى لتأسيس دولة تنضبط داخلها الأمور كلها. في البداية رأى عثمان ثم معاوية أنّ الجهاد على الحدود فرصة للتخلص من ثوريي الأمصار؛ لكن حالة التسلّح الدائم والتأهب المستمر كانت تصبّ في النهاية في غير صالح السلطة؛ اذ كان الجند الاسلامي يرتد من الجبهة أحياناً ليصحّح بقوة السلاح وضعاً شاذاً خلقته السلطة. ثم ان هذا الجند الداعي كان يكسب باستمرار جماهير غير عربية الى صفوف الإسلام والمسلمين؛ وهي جماهير كانت تستظلّ بمظلة مبدئيات الأمة لتطالب بالمشاركة الكاملة في المنظومة شأن العرب أنفسهم؛ لذا فكّر معاوية بإيقاف الجهاد في الشرق على الأقل في البداية لترتيب الأوضاع في العراق ودعْم سلطته فيه، عن طريق ضَرْب الموالي (المسلمين الجدد)[٥٩]. بينما اتخذ الصراع بين الدعوة والدولة شكلاً آخر أيام عمر بن عبد العزيز؛ فقد أوقف عمر الجهاد وأمر الجند كله بالقفول (خصوصاً من «الشرق») بحجة أنّ الجهاد تحوّل الى تجارة، بينما النبيّ «رحمةٌ مُهداة» وبُعِث «هادياً» لا جابياً[٦٠]. وكان من نتائج ذلك انقاذ القسطنطينية من السقوط، كما كان من نتائجه توقّف تقدّم الاسلام في أواسط آسيا لأكثر من قرن. واذا كان

(٥٦) تاريخ أبي زرعة الدمشقي (مخطوطة مكتبة الفاتح) ١٦/١ وما بعدها.
(٥٧) قارن بـ كتاب الجهاد لعبدالله بن المبارك (نشرة نزيه حمّاد/١٩٧١) ص ٣٦ - ٤٢.
(٥٨) قارن عن الحديث واحاديث مشابهة: كتاب الجهاد لابن المبارك ص ١٣ وما بعدها، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٣٨٨/١ - ٣٨٩.
(٥٩) انظر عن قلق معاوية والادارة الأموية من الجهاد وتكاثر الموالي: تاريخ الطبري ٧٥٠/١٢، ونسب قريش للمصعب الزبيري ص ٣٥٥، والعقد الفريد ٣٦٤/٣. وقارن عن حلول السلطة للمشكلة فتوح البلدان ص ١١٧، ١٦٢، ٢٨٠، ٣٧٦.
(٦٠) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ص ٣٧.

الجند الاسلامي الذي كان يتلقّى عطاء من الدولة قد اضطُرّ الى الانسحاب؛ فإن المتطوعين المسلمين الذين كانوا يرفضون تلقّي العطاء ظلوا في مواطن مرابطتهم وان لم يستطيعوا متابعة الاقتحام[٦١]. فاذا علمنا ان الجند الاسلامي في خراسان كان يخوض معركة للمطالبة بمساواة الموالي المجاهدين بالعرب المجاهدين[٦٢]، واذا علمنا أنّ الجند الاسلامي أمام أسوار القسطنطينية كان في حالة ثورة على الادارة الأموية لعدم إمداده بـالموادّ التي تعينـه على متـابعـة الحصـار في الشتـاء القاسي[٦٣]، أدركنا أن القضية كانت بالنسبة الى عمر ليست قضية موازنة بين « رحمة » و« تجارة »، بل قضية موازنة بين « دعوة » و« دولة »، دعوة تعتمد القتال لتحقيق الأمة في العالم، ودولة تريد قطعة مُحدّدة من الارض تستطيع بشُرَطها وعصبيتها ان تسيطر عليها؛ ولا مانع ان يكون الاسلام هو الفكروية السائدة على هذه القطعة المحـدّدة مـن الأرض؛ لكنـه لكـن الاسلام الذي يمكـن ضبطـه، والشريعة التي يمكن استيعابها. ومرة أخرى استخدم الفقهاء التجربة التاريخية للنبي وصاحبيه الأولين لدعم وجهة نظرهم في الدعوة وفي أن الجهاد مستمر الى يوم القيامة. وكان بعض المتذمّرين من القتال الدائم على استعداد لسماع حجج السلطة في إمكان تأويل الأحاديث النبوية في الموضوع. لكن: ماذا كان بوسعهم ان يفعلوا مع مَثَل النبي العملي الذي لم يكن مستعداً للاستكانة حتى في حالة الهزيمة، وماذا كان بوسعهم الفعل بذلك الأمر القرآني المتكرر والواضح « قاتلوا .. »[٦٤]، وماذا كان بوسعهم أخيراً أن يقولوا فيما فعله ابو بكر الذي أرسل جيشاً للقتال في الشام

(٦١) قارن عن ذلك دراستي عن « المأثورات التاريخية الشامية » في كتاب مؤتمر ابن عساكر بدمشق (١٩٧٩) ص ٣٦٨ - ٣٩٢.

(٦٢) قارن عن ذلك دراستي (بالألمانية) عن ثورة ابن الاشعث والقراء ص ٣٦٤ وما بعدها.

(٦٣) J. Welhausen: Die Kaempfe der Araber, mit den Roemern; in: Nachrichten der K. Gesell Wiss. Gottingen, Heft 4، والعرب والروم لفازيلييف (ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة/بدون تاريخ) ص ٨ - ٩.

(٦٤) وَرَد الأمر ثماني مرات في القرآن، كما ورد بصيغة « قاتلوهم » ثلاث مرات، انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي ص ٥٣٥.

تاركاً المدينة بغير حماية من القبائل المرتدة المتكالبة عليها ؟!

وتغير الوضع الاستراتيجي للأمة في العصر العباسي الأول؛ فقد ابتعد مركزها عن مواطن الخطر (بغداد)، ثم ان الأولوية كانت لإعادة ترتيب وضع العصبيات في الداخل بعد ان أُهمل ذلك أيام الأمويين المتأخرين. لكن هذا الاسترخاء الذي قطعتـه بعـض إغـارات للـرشيـد[٦٥] (١٧٠ - ١٩٣ هـ) والمعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ)[٦٦] لم يغيّر شيئاً من حقيقة محاولة السلطة لضبط « الجند » بتحويله الى جيش محترف[٦٧]، ثم باستقدام مرتزقة من الخارج يُسْلمون لكن دون أن يكون لهم الفهم الواضح لوضع الأمة والسلطة[٦٨]. ورغم ان دواوين الحديث النبوي المهمة التي بدأت تظهر منذ مطالع القرن الثالث الهجري (عبد الرزاق، ابن ابي شيبة، الحُميدي، احمد، البخاري، مسلم، الترمذي، ابو داود، ابن ماجه، ابو عوانة.. الخ)[٦٩] ظلّت تذكّر بمبدئيات الأمة والجهاد؛ فإن حالة ملحوظة من الاسترخاء ظهرت في الفكر السياسي الاسلامي في اوساط الفقهاء. فقد وقع الماوردي (- ٤٥٠ هـ) في فخ الخلط بين التنظيم العسكري (الجيش) والجهاد[٧٠]، فتحدّث طويلا عن تنظيم الجيش ورعايته دون ان يُعنى بغايات هذا التنظيم، ودون ان يتساءل كيف امكن أيام الراشدين والأمويين تحقيق كل هذه المكاسب دون جيش وادارة للجيش!! ولم يجد الخورازمي[٧١] (القرن السادس الهجري) وسيلة للدفاع

(٦٥) المعني صراع الرشيد مع نقفور ملك البيزنطيين، قارن بالطبري (١٩٠ هـ) - (١٩١ هـ).

(٦٦) المعني اقتحام المعتصم لعمورية وقصيدة أبي تمام الطنّانة في ذلك.

(٦٧) قارن بمقال فاروق عمر عن « الجند الأموي والجيش العباسي » في مجلة المورد عـ ٤ / (١٩٨٠) ص ٢٣٤ - ٢٤٤.

(٦٨) قارن عن ذلك دراسة زكريا كتابجي بعنوان: الترك في مؤلفات الجاحظ (١٩٧٢) ص ١٢٢ وما بعدها، وفاروق عمر: الترك والخلافة؛ في التاريخ الإسلامي (١٩٨٠).

(٦٩) تحتوي جميع هذه الصحاح والمسانيد والمصنفات على أبواب واسعة تتضمن « احكام الجهاد والسِيَر ».

(٧٠) الأحكام السلطانية ص ١٧٩ - ١٨٤.

(٧١) مفيد العلوم ص ١٦١، ١٨٦، ٢١١.

عن مبدأ الجهاد غير القول بأن الدفاع عن الحدود الاسلامية ضروريّ والاّ اقتُحمت هذه الحدود؛ إنّ القوم الذين لا يَغزون يُغزون. لكنْ اين هذا من مبدأ عليّ الذي اعتبر المُقام بالديار بل الاكتفاء بالدفاع عن حدودها: ذلاً وقماء بل وفناء. صحيح أن نبوءة الخوارزمي تحققت فاقتحم التتار ثم الصليبيون العالم الاسلامي؛ لكن مقاصد العباسيين والسلاطين في انشاء الدولة على حساب الدعوة لم تتحقق؛ ذلك انّ الاقتحامات المغولية/الصليبية ضربت ليس فقط الأصوات الضعيفة الداعية الى الجهاد، بل الأصوات الأخرى ايضاً القانعة بالدولة والداعية اليها. واضطر صلاح الدين لرفع الصوت بعد نور الدين محمود داعياً للجهاد[٧٢]. وضارباً عرض الحائط باعتبارات الدولة، لكن الجهاد هنا كان دفاعا، كما كان أيام المماليك. وكان لا بدّ من انتظار العثمانيين ليعود للدعوة صوتها المرتفع، لكنْ وسط مستجدات وبيئات لم تكن هي المعروفة تقليديا بالنسبة للمسلمين في عصور الإسلام الأولى.

IV

يذكر أبو الحسن الأشعري (- ٣٢٤ هـ) عن أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (حوالي ٢٣٠ هـ) أنه قال[٧٣]: «اذا تكافّ الناسُ عن التظالم استغنوا عن إمام...». (= سلطة). ويبدو هذا القول غريبا اذا فُهم مقطوعاً عن سياقه. إنّ الواضح هنا هو ان الأصمّ يشكّك في المبدأ المسمّى بمبدأ «وجوب الإمامة»[٧٤]، ففي أي ظرف حصل ذلك، وفي أي سياق. انّ ذلك ارتبط في

(٧٢) قارن عن ذلك ترجمته التي تتضمن نقولاً طويلة في الموضوع، في وفيات الأعيان لابن خلكان (تحقيق احسان عباس/دار الثقافة ببيروت) ١٣٩/٧ - ٢١٢.

(٧٣) مقالات الاسلاميين ص ٤٦٠.

(٧٤) قارن عن ذلك كتاب المنهاج في شُعَب الايمان للحليمي (ط. دار الفكر ١٩٧٩) ١٤٩/٣ - ١٥١، والاحكام السلطانية للماوردي ص ٥ - ٦، والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى (بيروت ١٩٦٨) ص ٢٢٢.

ذهن الأصم بسؤالين اثنين احدهما متفرّع على الآخر، هما: وظيفة الإمامة في المجتمع الاسلامي، وبالتالي الشرعية المترتبة على هذه الوظيفة. لقد كانت المنظومتان السياسيتان اللتان عرفهما المسلمون في عصر الأصمّ (الساسانية والاغريقية) تؤمنان بضرورة السلطان بل تؤلهانه، ولا تستطيعان تصور المجتمع بدونه[٧٥]. ومن جهة اخرى ظلّ العقل الاسلامي منذ مطلع القرن الثاني للهجرة (خصوصا تيار المعتزلة) يؤكد على ضرورة السلطة والسلطان لكفّ الناس عن التظالم والتغالُب. أما النقليون من المحدّثين والفقهاء فقد كانوا ينظرون الى ضرورة السلطة انطلاقاً من ضرورة تحقق بعض الوظائف في المجتمع الإسلامي التي لا يمكن في نظرهم تحقيقها بدونها؛ فقد أنشأ النبي سلطة كما مثّل الراشدون الأربعة سلطة أيضاً؛ وقد قال عليّ في مواجهة الخوارج الداعين الى حاكمية الله في مواجهة ما اعتقدوه حاكمية الحُكّام[٧٦]: «.. انه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويُبْلغ الله فيها الأجل، ويُجْمَع به الفيء، ويُقاتل به العدّو، وتأمن به السُبُل، ويؤخذ فيه للضعيف من القوي...». وواضح في ظلّ وظيفة كهذه ان الحُكم على صلاحية هذا الحاكم او ذاك سيكون على اساس منها، وكان من حق الأصم الذي لم يرَ ان اكثر هذه الأهداف متحقق ان يبحث الامكانية العقلية المضادة: امكانية فكروية الخوارج حول حاكمية الله[٧٧]، أو بالأحرى حاكمية الأمة كلّها وهي الأساس. انه انطلاقاً من فكروية الأمة المفتوحة لم يكن ممكناً انشاء دولة بالمعنى المعروف لها عند الساسانيين والاغريق والبيزنطيين؛ ثم إنّ التجربة التاريخية للأمة مع الأمويين

(٧٥) قارن عن ذلك دراستي السالفة في هذا الجزء بعنوان: «قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالاطراف في الفكر السياسي العربي الاسلامي».

(٧٦) شرح نهج البلاغة ٣٠٧/٢. وقارن بصيغة أخرى للقول في المصنف لعبد الرزاق ١٥٠/١، والكامل للمبرد ٢٠٦/٣.

(٧٧) انظر:

– M. Watt, Kharijite thought in the umayyade period, in: Der Islam 36, 1961

– M. Watt, the formative Period of Islamic Thought (1973), p. 14-15, 28-30.

فالعبّاسيين أثبتت ان الجزء الأكبر من جهود الأمة استنزف في محاولات «الخلفاء» لتحويل الخلافة (= السلطة) عن طبيعتها الاسلامية الى دولة (= مُلْك)؛ وصراع عصبيات الأمة من أجل الحيلولة دون ذلك. وفي حين عجز المعتزلة العقلانيون تماماً عن اقتراح بديل أو تقديم إسهام نظري متميز لاصلاح الموجود، وانصرفوا للالتحاق بالسلطة في النهاية في محاولة لعقلنتها، قدّم المحدّثون المسلمون (أهل النقل، أصحاب الحديث) إسهاماً تحليلياً مهمّاً في مجال تمييز الطبيعة السائدة للسلطة، وتطورات قضيتها في المجتمع الاسلامي منذ نهاية عصر النبوة والراشدين. يروي سعيد بن جُمهان (ـ ١٣٠ هـ) عن سفينة (مولى النبي/ت ٧٥ هـ) عن النبي أنه قال[٧٨]: «الخلافة ثلاثون عاماً ثم يكون بعد ذلك المُلْك... قال سفينة: أَمْسِكْ خلافة أبي بكر سنتين، وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة وخلافة علي ست سنين...». وفي حين تبدو رواية الحديث على هذا النحو موجّهة ضد معاوية بالذات، فإن رواية أخرى له تجعله موجّها ضد المروانيين بشكل عام[٧٩]. وبالإضافة الى هذه الروايات المتعددة للحديث[٨٠]، ورغم انه يمكن الجزم بأن بعض هذه الروايات متأخّر نسبياً وموجّه ضد بعض «ملوك» بني أمية أو بني أمية وبني العباس[٨٢]، فالواضح انه يعكس النظرة العربية القديمة التي دعمها الإسلام تجاه المُلْك. فقد كان القرشيون والمضريون بشكل عام يفخرون بأنهم كانوا في الجاهلية «لقاحاً» بمعنى انهم لم يخضعوا لسيطرة ملك أو امبراطور[٨٣]. وعندما حاول البيزنطيون مدّ نفوذهم الى مكة عن طريق مسيحي عربي شريف هو عثمان بن الحويرث اذ ألبسوه تاجاً وبعثوه

---

(٧٨) كتاب الفتن لنُعيم بن حمّاد ق ٢٣ ب، ومسند احمد ٥/٢٢٠.

(٧٩) مسند ابي داود (ط ١٢٨٧ هـ) ٢/٢٦٤.

(٨٠) انظر عنها: نهاية البداية والنهاية ١/١١-١٣.

(٨١) البيان والتبيين ٢/٤٣ ـ ٤٥، وعيون الأخبار ٢/٢٣٣.

(٨٢) قارن بدراستي السالفة الذكر رقم ٧٥.

(٨٣) المجبّر لابن حبيب ٢٥٣، ورسائل الجاحظ ١/٥٩

زعيماً عليهم سارع القرشيون الى قتله[٨٤]. وعندما بدأ النبي يؤسس سلطته في المدينة لم يترك القرآن شكاً في ان ما يجري تأسيسه ليس مُلْكاً بالمعنى الذي كرهه العرب للملك (الكسروي والقيصري) فقد هاجم القرآن النظام الملكي مرتين في سورتين مختلفتين[٨٥]. وحاول الصحابة الأُول تصوير الخلافة الشورية التي ابتدعوها في السقيفة بصورة المنظومة المختلفة طبيعةً وهدفاً. لكنْ مع تقدّم حركة الفتوح بدأت المخاوف تتصاعد من جديد من المُلْك وشروره، اذ لاحظ كثيرون تزايد تدخّل السلطة في شؤون القبائل، والميل المتزايد الى المركزة، وهو امر رأوا فيه تهديداً للأمة، ولتوازن عصبياتها. واذا كانت الأقوال المنسوبة الى بعض الصحابة في التحذير من المُلْك ومن تحوّل الخلافة اليه تبدو ظاهرة الوضع، فإن اجماع المصادر على نسبة خطبة في هذا الموضوع الى صحابيّ مغمور نسبياً هو عُتبة بن غَزْوان (ـ ١٧ هـ) يجعل من الممكن إيرادها بشيء من الاطمئنان الى اصالتها؛ فقد قال عتبة[٨٦]: «... لقد رأيتُني سابع سبعة مع رسول الله (ص) وما لنا طعام الاّ ورق الشجر... فما اصبح اليومَ منا أحد حيّاً إلا أصبح أميراً على مصر من الأمصار... وانها لم تكن نُبُوّة قطّ الاّ تناسخت حتى يكون عاقبتُها مُلْكا...». إنّ المُلْك أو الدولة شرّ إذن؛ لكنه شرّ لا بدّ منه شأنه في ذلك شأن «السُنّة الطبيعية». وكان هذا المصير السلبي هو مصير التحليل السالف الذكر عند المحدّثين وأهل النقل بشكل عام؛ فقد سجّلوا بطريقتهم الخاصة تنبههم الى التغير الذي كان يحصل في طبيعة السلطة؛ واضافت بعض روايات المأثور السالف الذكر استنكارهم لهذا التغير وادانتهم للذين قاموا به. لكن هذا كان كل شيء. صحيح انهم لم يلتحقوا بالسلطة العباسية آنذاك؛ لكنهم ايضاً لم ينزعوا عنها غطاء الشرعية

---

(٨٤) انساب الأشراف للبلاذري ٤ ب/٥٩، وكتاب البلدان لابن الفقيه ص ١٨.

(٨٥) سورة الكهف ٨٠، وسورة النور/٣٤.

(٨٦) كتاب الفتن لنعيم ق ٢٣ ب، والبيان والتبيين ٢/٥٧ ـ ٥٨. والعقد الفريد ٤/٦٠، والبصائر ٢/١/١١ ـ ١٣،

T. Nagel, Rechtleitung und Kalifat (1976), pp. 35-38.

ما دامت قد تحوّلت الى مُلْك سبق ان أدانه القرآن والرسول. لقد قالوا انهم على استعداد لتجاهل هذا التغير ما دامت المنظومة تسمح بتحقيق الأهداف الرئيسية للأمة (الصلاة، الجهاد، قسمة الفيء، العدالة القضائية)[٨٧]، ورأوا ان تضحيتهم الضخمة هذه انما تجيء لصالح الوحدة والجماعة اللتين بدونهما لن تستمر الأمة.

في الوقت الذي كانت فيه اتجاهات كهذه تثبت وتتجذّر في اوساط رجال النقل في الاسلام، كان رجال العقل في السلطة، ينظرون لها، ويحاولون عقلنتها؛ لكنهم لم يكونوا يستطيعون التنكر لتراثهم الثوري القديم[٨٨] في اواخر العصر الأموي ومطلع العصر العباسي. بيد انهم عندما كانوا يذكّرون المحدثين بأن النبي ثار على الاوضاع السائدة الفاسدة عندما وجد الى جانبه ٣١٤ مقاتلاً (في بدر)، كانوا هم أنفسهم يحرّضون السلطة على مقاتلة المحدّثين (المعارضين باعتدال) من موقع انهم نابتة وطغَام وعوام وغوغاء لا يصغون الى حكم العقل في الدين، ويقدّمون الخبر الضعيف غير المعقول على البدهيات العقلية النظرية[٨٩]. لقد خضع رجال النقل والعقل في هذه المسألة بالذات للأمر الواقع باسم الحفاظ على جماعة المسلمين؛ وكانت النتيجة ان الشرعية (الخلافة) التي جرى التخلي عنها عمليا جرّت وراءها فقدان قضية الوحدة ايضاً، وتراجُع قضية الدعوة بحيث لم يعد ممكنا في النهاية تسويغ الأمر لا من ناحية العقل ولا من ناحية النقل ولا من ناحية

---

(٨٧) قارن بدراستي بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الاسلامي» في هذا الجزء.

(٨٨) آنظر عن آراء المعتزلة السياسية مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٦٠، ٤٦٦ وأصول الدين للبغدادي ٢٧٤، والفصل لابن حزم ٤/١٩٨٠ ص ٣٢ وما بعدها.

(٨٨) آنظر آراء معتزلة السياسية مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٦٠، ٤٦٦ وأصول الدين للبغدادي ٢٧٤، والفصل لابن حزم ٤/٨٨، ١٧١. ورأي محمد عماره في كتابه: المعتزلة والثورة (بيروت/١٩٧٧)، ومقالة:

M. Watt, The Political Attitudes of the Mu'tazila: in JRAS (1963) pp. 38-57.

(٨٩) قارن برسالة الجاحظ في النابتة (رسائل الجاحظ/نشر عبد السلام هارون)، وانظر حكايات وطرائف عن موقف المعتزلة من العامة والمحدثين في محاضرات الأدباء ٣/١٦٨ وما بعدها.

التجربة التاريخية[٩٠]. وسواء واجه الخوارزمي الأمر بلعن المُلْك والملوك[٩١]، أو واجهه ابن خلدون بالتفلسف حوله، فإنّ الذي لا شك فيه ان رجال العقل والنقل لم يعوا نتائج اعترافهم بالأمر الواقع.

V

بعد ان يذكر الماوردي في مطلع فصله عن «معنى الوزارة»[٩٢] المعاني المختلفة للكلمة، ينصرف الى تقسيم الوزارة نفسها من حيث الوظيفية الى ضربين: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ. ويُفيض بعد ذلك في تبيان معنى كل ضرب على طول كتَيِّبه عن الموضوع[٩٣]. يفعل الماوردي ذلك كأن الأمر عاديّ تماما، وكأن مؤسسة الوزارة موجودة منذ كانت سلطة الاسلام. لكنّ الشكّ يخالج القارىء في تلك الطمأنينة المدّعاة منذ البداية؛ ذلك ان الماوردي يفتتح كلامه باعتراف مؤدّاه انه لا يعرف في الحقيقة معنى الكلمة (وزارة، وزير)؛ فقد اختُلِف فيها على ثلاثة أوجه[٩٤]، هل هي من الوِزْر او الأَزْر، أو الوَزَر[٩٥]. وينسحب هذا الاختلاف على وظائف الوزارة ونوعيها. انّ مؤسسةً لها هذه العراقة المدّعاة لا يمكن أن تكون مجهولة المعنى والمضمون الى هذا الحدّ بعد مضيّ ما يزيد على الأربعة قرون من ظهور الاسلام. ويحاول أنصار اسلامية الوزارة وقدمها اثبات ذلك بالرجوع الى القرآن، فقد جاء فيه على لسان موسى[٩٦]: «واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي. أشْدد به أزري. وأشرِكْه في أمري...»؛ كما ان هناك مأثورات منسوبة

---

(٩٠) قارن بدراستي السالفة الذكر رقم ٨٧.

(٩١) مفيد العلوم ٣٦٨، ٣٦٩، ٤١٣.

(٩٢) قوانين الوزارة وسياسة الملك (تحقيق رضوان السيد/دار الطليعة بيروت ١٩٧٩) ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٩٣) قوانين الوزارة ص ١٣٩ وما بعدها.

(٩٤) قوانين الوزارة ص ١٣٧.

(٩٥) قارن عن اختلاف المصادر الأخرى أيضاً: عيون الأخبار ١/٥٠، مجالس ثعلب ١/٢٢٥ - ٢٢٦، سراج الملوك ص ٥٧.

(٩٦) سورة طه/٢٩ - ٣١.

الى النبي تدعو الى اتخاذ الوزير وتعتبر ذلك سُنّة سياسية نبوية[٩٧]. لكنّ النص القرآني بالذات يصل بأنصار الوزارة في الاسلام الى طريق مسدود. ان موسى يدعو ربّه ان يُشرك معه في الأمر (النبوة، والسلطة) اخاه هارون؛ لكنّ رجال الوزارة في الإسلام لا يستطيعون ادعاء الاشتراك في الأمر لا في عصر النبوة ولا بعده. انّ القرآن يأمر النبي بأن يشاورهم في الأمر فإذا عَزَم فليتوكل على الله[٩٨]. انه هو صاحب الأمر وحده وهو المسؤول. وكان عُمَريستشير في كل شيء كما تذكر المصادر[٩٩]، لكنه لم يشرك أحداً في الأمر، وهكذا فإنّ التجربة التاريخية للأمة ابتداءً بالنبي وانتهاءً بهارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ) لم تعرف هذا اللقب؛ وكان مصير أبي سلمة الخَلّال الذي اتخذه لفترة قصيرة للمرة الأولى (حوالى ١٣٣ هـ) مأساوياً[١٠٠]. ولم ينجُ البرامكة من مثل ذلك المصير[١٠١]. فللخلاف حول مفهوم المنصب إذن ما يسوّغه؛ فالمنظومة العربية الإسلاميّة لم تعرفه إلاّ في وقت متأخر نسبياً. انّ مؤلفاً كابن قتيبة (ـ ٢٧٦ هـ) يعقد فصلاً للحديث عن الكُتّاب في «عيون الأخبار»[١٠٢] لا يلفت منصب الوزارة انتباهه بحيث يخصّه بباب مستقل، بل يكتفي بذكر كلمات حول الوزير في تضاعيف كلامه عن الكتابة والكتّاب. واذا كانت المنظومة السياسية العربية الاسلامية لم تعرف الوزارة كمؤسسة حتى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، فإنّ ذلك لا يعود الى النقص في الكفايات بقدر ما يعود الى تناقض مفاهيم الوزارة ذاتها كما عرفها الساسانيون مع مفاهيم السلطة في المجتمع العربي الاسلامي. لقد رأى المسلمون في الخليفة موازناً بين العصبيات المكوّنة للأمة، ورأوا انه تحقيقاً لهذه

(٩٧) قارن بحواشي قوانين الوزارة ص ١٢٢، وآنظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٧/٢٠٠.

(٩٨) سورة آل عمران/١٥٩.

(٩٩) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ١١/٤٤٠، وصحيح البخاري (Krehl) ٤/٤٢٢.

(١٠٠) قارن عن ذلك مقدمتي على قوانين الوزارة ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(١٠١) مقدمة قوانين الوزارة ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٠٢) عيون الأخبار ١/٥٠.

الموازنة لا بدّ من أن يُباشر الأمور بنفسه[١٠٣]. ومع الوقت تحولت المباشرة هذه الى شرط من شروط صحة الإمامة أو الخلافة[١٠٤]. ولأن المنظومة السياسية العربية الاسلامية غير سلطوية بمعنى انه لا مراتبية سلطوية فيها فإنه لم يكن يمكن الحديث عن مركز أول (للخليفة) ومركز ثانٍ (يحتلّه وزير) كما كان الشأن في المجتمع الفارسي الإقطاعي الساساني[١٠٥]. ولقد سارع السلفيون المسلمون أمام خطر التحوّل التدريجي للخلافة الى مُلك، وبدايات الدولة، والمراتبية بالتالي، الى تقديم إسهام مهمّ في عالم الأفكار السياسية الأساسية عندما قالوا على مختلف تياراتهم (فقهاء ومحدّثين وزهاداً) إن العقل غريزة[١٠٦]، معنى شائع في كيان الانسان، والإمامة (عقل الأمة) هي جزء منها؛ معنى شائع فيها لا ينفصل عنها؛ ذلك كله في مواجهة الملوك المراتبيين، والعقلانيين ذوي النزعة الهللينية أو الفارسية من القائلين بأن العقل جوهر فرد منفصل عن الجسد، وان السلطان (عقل الدولة) يمتلك بالتالي استقلالية مطلقة حتى عن أولئك الذين بايعوه. لا مكان للوزارة بهذا المعنى في المنظومة السياسية العربية الاسلامية. وحدوث الوزارة على نوعيها في جسم مؤسسة السلطة الاسلامية كان يعني تحوّلات في طبيعة هذه السلطة باتجاه التماثل مع المنظومات الفارسية والبيزنطية والهللينية. إنّ فقيهاً سياسياً مدقّقاً كالماوردي كان عليه أن يتنبَّه لذلك؛ لكنه بدلاً من أن يكشف عن التناقض بين الوزارة/المؤسسة والأمة/المؤسسة راح ينظّر للظاهرة المستجدّة؛ بل انه لم يكن يفعل في الواقع غير تشخيص الأمر الواقع ووصفه وتغليفه بغلاف أخلاقي فضفاض. وقد سلك العقلانيون والمحدثون المسلك نفسه تجاه هذا الأمر الواقع. فقد انصرف العقلانيون الى التدليل على ضرورة الوزير عن طريق اثبات ضرورة الشورى[١٠٧]

(١٠٣) قارن على سبيل المثال الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦ ـ ٧.

(١٠٤) انظر المنهاج في شُعَب الايمان ٣/١٥٢.

(١٠٥) انظر دراستي السالفة الذكر رقم ٧٥.

(١٠٦) قارن بمطلع هذا المقال، وبدراستي السالفة الذكر.

(١٠٧) آنظر الأدب الصغير لابن المقفع (رسائل البلغاء/١٩٥٤) ص ٣٣، وسرّ الأسرار (في الأصول اليونانية/بدوي ١٩٥٤) ١/١٣٦، وعيون الأخبار ١/٢٧، وقوانين الوزارة=

للحاكم والوزير مُشيره الأول! هذا على الرغم من انهم كانوا يعلمون ان المنظومة الشوروية العربية الاسلامية تعني بالمشورة أمراً مختلفاً تماماً.

أمّا المحدّثون فقد استطاعوا أن يجدوا أحاديث ومأثورات عن وجود وزراء في كل عصر ومنظومة، ومع كل نبي وحاكم(١٠٨). وهكذا تحولت الوزارة الى نظام كوني ضروري ضرورة الإمامة أو السلطة نفسها! ولم يَكن هذا كله غير تسليم من جانب الطرفين بالأمر الواقع الذي جاء عن طريق تغيرات في طبيعة السلطة، شجعت على تبنّي بعض أجزاء المنظومات التي اعتبر الاسلام نفسه بديلا لها من قبل.

× × ×

لقد كان واضحاً من هذا الاستعراض الذي تركَّز في أربعة نقاط أساسية ان الصراعات بين العقل والنقل في المجال السياسي الاسلامي الوسيط كانت في كثير من الأحيان نضالاً بين السلطة (المعقلنة) وخصومها (من رجال السلف والحديث). وكانت المئة سنة الأولى للإسلام البيئة التي تبلورت فيها أكثر مسائل الصراع بسبب التطورات العنيفة التي شهدتها الأمة على المستويات كافة في هذه الحقبة. ومع ان العقل والنقل لعبا دوراً كبيراً في مجال تكوين الأفكار السياسية الأساسية؛ فالواضح ان التجربة التاريخية للأمة (التي تتضمن بالطبع عقلاً ونقلاً أيضاً) كانت المحرّك الأساسي للعلماء باتجاه التغيير سعياً للتطابق مع ما اعتقدوه التطبيق الأكثر صحة للشريعة. ولقد استطاع المحدّثون بسبب من اندماجهم غالباً بالجماهير وأعماق الناس ان يظلوا الأقرب الى روح فكروية الأمة والجماعة والشريعة والدعوة. لكنهم في النهاية ـ شأنهم في ذلك شأن المعتزلة ـ لم يسيروا بالأمر الى نهايته؛ إذ كان الجميع على استعداد لمهادنة الأمر الواقع لأسباب مختلفة. والذي يمكن قوله هنا ان المهادنة أدَّت دائماً الى نقيض ما رمى اليه النقليون والعقليون من

= للماوردي ص٢٢٣، والسعادة والاسعاد للعامري ص٤٢٢، وبدائع السلك لابن الأزرق ١/١٩٠.

(١٠٨) قارن بالملاحظة رقم ٩٧.

ورا. ورغم ان ظاهر الأمر يوحي بتركّز الصراع بين العقليين والنقليين، فإن الحقيقة ان الصراع كان على «التجربة التاريخية» أيام النبي وصاحبيه؛ وكان النقليون والعقليون يحاول كل منهم من موقعه استلهام تلك الحقبة من أجل التغيير. والسلطة ـ السلطة وحدها ـ هي التي كانت تحاول دائماً التنكر لماضي الأمة الراشد خوفاً مما يثيره في النفوس من مطامح وآمال؛

ـ فعبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ) ينهى الناس عن كتابة سيرة النبي وسيرة أصحابه لخوفه من أن تستثير «الصورة التاريخية» مقارنة بين الماضي والحاضر؛ بما تتضمنه المقارنة من فضح للحاضر ولدور بني أمية في الماضي(١٠٩).

ـ وعبد الملك نفسه ينهى المحدّثين عن ذكر «عمر بن الخطاب» وعدله؛ لأنه بنظره «مَزْراةٌ بالأمراء، مَفْسَدة للرعية»!(١١٠).

وقد استطاعت السلطة في أحيان كثيرة ان تبذر بذور الشقاق بين أنصار التيارين عن طريق تأميل رجال أحدهما بإمكان تحقق مشروعه في تطبيق الشريعة على يدها. وقد نجحت مع المعتزلة أكثر مما نجحت مع أصحاب الحديث؛ لكنّ التناقض الرئيسي ظلّ بين السلطة والتجربة التاريخية لا بين العقليين والنقليين من رجال الفكر في الحواضر العربية الإسلامية.

(١٠٩) الأخبار الموفقيات للزبير بن بكار (ت. سامي العاني/بغداد ١٩٧٢) ص ٣٣١ ـ ٣٣٣.

(١١٠) البداية والنهاية لابن كثير ٩/٦٦.

العقل والدّولة في الإسلام

دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري والعقل والتّدبير عند الفلاسفة والفقهاء

I

١) الاجتماع البشري

أ - يقول أفلاطون في الجمهورية (- ٣٤٧ ق. م.)[١]: «... فقلت: في اعتقادي أنّ الدولة تنشأ من عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته الى أشياء كثيرة...».

ب - ويقول ثامسطيوس (- ٣٩٠ م)[٢]: «... لأنّ الانسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائع كلها احتاج بعض الناس الى بعض. ولحاجة بعضهم الى بعض آجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضاً في المعاملات والأخذ والعطاء. وآتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع من قُرب؛ لأنّ الله خلق الانسان بالطبع يميلُ الى الاجتماع والأُنس اذ ليس يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها. ولما اجتمع الناسُ في المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبُهُم في التناصف والانتظام مختلفة، وضع الله سُنَناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها. ونصّب لهم حُكّاماً ليحفظوا تلك السُنَن ويأخذوهم باستعمالها لتنتظم

---

(١) أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، ٣٦٩ ب ١١ - ١٢ = ترجمة فؤاد زكريا، ص ٥٤.

(٢) رسالة ثامسطيوس الى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٠، ص ٢٨ - ٣٠.

أمورهم ويجتمع شملهم ويزول عنهم التظالم والتعدي اللذان يؤدّيان إلى ما يبدّد شملهم، ويُفْسِدُ أحوالَهم . . . » .

ج ـ ويقول الفارابي (ـ ٣٣٩ هـ)[٣] : « . . . وكُلُّ واحدٍ من الناس مفطورٌ على أنه مُحتاجٌ في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده بل يحتاجُ الى قوم يقوم كُلٌّ واحدٍ منهم بشيءٍ مما يحتاجُ اليه . وكُلُّ واحدٍ من كل واحدٍ بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكونَ الانسانُ ينال الكمال الذي لأجله جُعلت الفطرة الطبيعية الاّ باجتماعات جماعةٍ كثيرةٍ متعاونين يقوم كُلُّ واحدٍ ببعض ما يحتاج اليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي أن يبلُغَ الكمال . ولهذا كَثُرَتْ اشخاصُ الانسان فحصلوا في المعمورة من الارض، فحدثت منها الاجتماعاتُ الانسانية . . . » .

د ـ ويقول يحيى بن عدي (ـ ٣٦٤ هـ)[٤] : « فالناسُ مطبوعون على الأخلاق الرديئة، مُنْقادون للشهوات الدنيئة، ولذلك وقع الافتقار الى الشرائع والسُّنَن والسياسات المحمودة، وعَظُمَ الانتفاع بالملوك الحَسَني السيرة ليردعوا الظالم عن ظلمه، ويمنعوا الغاصب عن غَصبه، ويعاقبوا الفاجر على فجوره، ويقمعوا الجائر حتى يعودَ الى الاعتدال في جميع أموره » .

هـ ـ ويقول ابن سينا (ـ ٤٣٨ هـ)[٥] : « لـمّا لم يكن الانسان بحيث يستقلّ

---

(٣) الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق ببيروت ١٩٧٣، ص ١١٧ . وقارن بكلام مُشابه للفارابي في: كتاب الملة ونصوص اخرى، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، دار المشرق ببيروت ١٩٦٨، ص ٥٣ ـ ٥٤، وكتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، دار المشرق ببيروت، ص ٥٣ ـ ٥٤، وكتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، دار المشرق ببيروت، ص ٦٩ ـ ٧٠ .

(٤) يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق، تحقيق وترجمة ناجي التكريتي، منشورات عويدات ببيروت ١٩٦٨، ص ٧٢ .

(٥) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف

وحده بأمر نفسه الاّ بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضةٍ ومعارضة تجريان بينهما يفرُغُ كُلُّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مُهمٍّ لو تولاّه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ـ وكان مما يتعسَّرُ إن أَمكن ـ وجب أن يكون بين الناس معاملةٌ وعدلٌ يحفظُهُ شَرْعٌ، يفرضه شارعٌ متميز باستحقاق الطاعة . . . » .

II

هذا قليلٌ من كثير[٦] من النصوص التي تقول بأشكال مختلفة إنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع . وهذا الخطّ يمتد من أفلاطون وما قبل حتى المجال العربي الاسلامي فالمجال الاوروبي الوسيط جارفاً معه الغالبية العظمى من الكُتّاب والمفكّرين على مختلف منازعهم واهتماماتهم . وقِوامُ المسألة أمران: نزوع الانسان طبيعةً لنظيره؛ أو كما قال ثامسطيوس: « الإنسان بالطبعُ يميلُ الى الاجتماع والأنس »، **وتعدُّد احتياجات** الانسان التي لا يستطيعُ الانفراد باشباعها بل لا بُدَّ له من معاونةٍ من بني جنسه . **والأمرُ الثاني** هو منبتُ فكرة تقسيم العمل الشهيرة في تاريخ الفكر والاجتماع[٦أ] . بيد أنّ الأمر ينطوي على نقيض؛ ذلك أنه اذا كان الانسانُ مدنياً بالطبع فما سببُ التغالبُ والتنازع الذي يستلزم السنة والسلطة . إنّ مقتضى القول بأنّ الإنسان مدني بالطبع أنه بحكم طبيعته لا يستطيع العيش منفرداً؛ وهكذا فإنّ غريزته المدنية تدفعُهُ للاجتماع الذي يعلم أنه لا يستمر وسط التغالب .

وحديثُ الفارابيّ عن **الاجتماعات**[٧] من ناحية أخرى مُشعْرٌ باعتباره المدينة

= بمصر ١٩٦٨، ٤/٦٠ ـ ٦٢ . وانظر أيضاً الشفاء، الالهيات، ٢/٤٤١ ـ ٤٤٢، والنجاة ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

(٦) قارن على سبيل المثال تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الاميركية ببيروت ١٩٦٦، ص ١٤، ٢٩، ١١٥، ١٣٥، ومفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨، والاسد الغوّاص، ص ٤٥ ـ ٤٧ .

(٦أ) آنظر عن بداية تطورات فكرة تقسيم العمل في علم الاجتماع (ما قبل التحليل الماركسي) رؤية أميل دوركهايم للمسألة في كتابه المعروف: **في تقسيم العمل الاجتماعي** (ترجمة حافظ الجمالي/اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع/بيروت ١٩٨٢) ص ص ٦٢ ـ ٢٦١ .

(٧) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٧ ـ ١١٨، والسياسة المدنية ص ٦٩ ـ ٧٠ .

(الاغريقية) مثالَ الكمال في الاجتماع البشري، بينما تُعتبر اجتماعاتُ العشيرة والقرية اجتماعات ناقصة. والمدينة (من: دان، سيطر وتسلّط) ليست ضرورةً من ضرورات استمرار الاجتماع البشري بمقتضى فرضية مدنية الانسان بالطبع، ذلك أنّ الواضح أنّ استمرار القرية في الوجود دليلٌ على قدرتها باجتماعها الصغير على اشباع حاجات ساكنيها رغم تعدُّدها. هكذا يكونُ في الإصرار على اجتماع المدينة ضمناً (رغم عدم ضرورته في الطبيعة) منزعٌ آخر غير مجرَّد تحقيق النزوع الانسانيّ الأصليّ يتصل بالفهم الفلسفي الكلاسيكي لغاية الوجود الانساني على الأرض بحيث تبدو السلطة (أو الاجتماع المديني الذي يتطلّبُ تسلّطاً) ـ هَدَفاً بحدّ ذاته، وتتراجعُ اعتباراتُ مدنية الانسان فلا يبقى في النهاية غير الغائية الكونية الآتية من فوق لتحدّد أوليات الاجتماع البشري الذي يُرادُ له أن يكونَ كاملاً حسب تصوُّر معيّن في نطاق الفلسفة الكلاسيكية التي تـوارث تقاليدها الفلاسفةُ الإسلاميون.

٢) العقل والتعقل

III

يذكر الكنديّ (حوالي ٢٥٢ هـ) أن **العقل** «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»(٨). ويوضّح ذلك في رسالته في **العقل**(٩) عندما يقسمه الى أربعة أقسام: **العقل الأول** ـ وهو علّة لجميع المعقولات والعقول الثواني، وهو الذي يخرج النفس من حالة كونها عاقلةً بالقوة الى حالة كونها عاقلةً بالفعل. وهذا العقل آتٍ في الانسان من خارج، ومآلُهُ الى ترك الانسان، ولذلك يسمّيه الكنديُّ **مستفاداً** أي أنه لم يكن للنفس ثم صار لها. إنّ مهمته أن يدبِّرها من فوق؛ من خارج؛ أن

(٨) رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ١٩٥٠، ١/١٦٥: رسالة في حدود الاشياء ورسومها. والجوهر عند الكندي (١/١٦٦): «هو القائم بنفسه، وهو حاملٌ للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوفٌ لا واصف...».

(٩) رسائل الكندي الفلسفية ١/٣١٢، رسالة الكندي في العقل ـ ص ٣٤٨، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٨.

يسوسَها عن طريق اخراجها من حالة كونها عاقلةً بالقوة الى حالة كونها عاقلةً بالفعل. أما **الأقسام الثلاثةُ الاخرى** للعقل فهي (رغم جوهريتها) تدخل في العقل الانساني الجزئي، وربما أمكن اعتبارها من ضمن قوى النفس وإن كان اختصارُ كلام الكندي يجعل الأمر متّسماً ببعض العسر والابتسار(١٠).

أما **الفارابي** فانّ **العقل الفعّال عنده هو العقل** الأول عند الكندي، وهو يقوم بالوظيفة نفسها تقريباً؛ **فالعقل الفعّال**(١١): «**فعلُهُ العنايةُ بالحيوان الناطق** والتماسُ تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للانسان أن يبلغه وهو السعادةُ القصوى؛ وذلك أن يصيرَ الانسانُ في مرتبة العقل الفعّال. وانما يكونُ ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام، غير محتاجٍ في قوامه الى شيءٍ آخر مما هو دونه من جسمٍ أو مادّةٍ أو عَرَض...». ويريد الفارابيُّ زيادةَ الأمر وضوحاً فيتابع(١٢): «ومنزلةُ العقل الفعّال من الانسان منزلة الشمس من البصر؛ فكما أنَّ الشمس تُعطي البصر الضوءَ فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصِرًا بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة... كذلك العقلُ يفيدُ الانسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة منزلةُ ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلةُ الضوء من البَصَر...». هكذا يكونُ العقلُ الفعّال عند الفارابي قائماً بذاته (أي جوهراً) مفارقاً مهمتُهُ في العالم الانساني تدبير النفس وبالتالي الانسان وسياستها من فوق، ومن خارج، دون أن تدنّسه المادة أو تمسّ جوهريته الجزئياتُ.

أما ابن سينا فيرى أنّ(١٣) «وجود النفس مع البدن، وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورةٌ غير جسمية... انّ **القوة النظرية** فيه أيضاً تخرج من القوة الى الفعل... وذلك لأنّ الشيء لا يخرج من ذاته الى الفعل الاّ بشيءٍ يُفيدُ

(١٠) قارن بمقدمة أبو ريدة لرسالة الكندي في العقل (الرسائل ١/٣١٢ ـ ٣٥٨).

(١١) الفارابي: السياسة المدنية ص ٣٢.

(١٢) السياسة المدنية، ص ٣٥.

(١٣) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، نشر عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ١٩٥٢، ص ١١١ ـ ١١٢.

الفعل، وهذا الفعل الذي يفيده هو صُوَر المعقولات. فإذن ها هنا شيءٌ يُفيدُ النفس، ويطبعُ فيها من جوهره صور المعقولات، فلذاتُ هذا الشيء لا محالةَ عنده صور المعقولات، وهذا الشيء إذن بذاته عقل... وهذا الشيء يسمّى بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منه الى الفعل عقلاً فعّالاً، كما يُسمّى العقل الهيولاني بالقياس اليه عقلاً منفعلاً، ويسمّى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً... هذا العقل الفعّال تفيضُ منه قوةٌ تسيح الى الاشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة، فتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل...».
هكذا تبرز عنده القضايا الثلاث فيما يتصل بالعقل كما برزت عند سابقيه: الجوهرية، والمفارقة، وسياسة النفس أو تدبيرها.

٣) التدبير

IV

انّ العقل الفعّال ليس عقلاً فردياً أو جزئياً؛ بل هو بحكم جوهريته ولا ماديته (بساطته) شامل، وهو يدبّر الانسان (النفس والمادّة أو البدن) باعتباره جنساً. ومهمٌّ انطلاقاً من هذا أن يكون واضحاً أنّ الانسان المادّي «مضبوط» من خارج؛ من العقل وليس من القوى النفسانية الداخلية التي يُصارعُ عقلُ الخارج بضبطها، وهدفُهُ - حسب أرسطو - أو غايتُهُ أن يبلغ بها موقف الاعتدال أو التوسط الذي هو فضيلةٌ بين رذيلتين. وتمضي الأفلاطونية المحدثة ثم الاشراقية قدماً في مجال رفض المادّة والجسد؛ فاذا الأمرُ ليس رذيلةً فقط بل شرٌّ من الشرّ لا بدّ من تجاوزه وافنائه لتعودَ النفسُ فتتجوهر، ويعود العقلُ المُفارق الى عالمه.

بيد انه وسط التأكيدات المستمرة على الجوهرية والبساطة والمفارقة - وهي من لوازم العقل، يجري الحديث عن **العقل بالفعل** الذي يكتسب صفاتٍ ماديةً لملامسته المادّة إذ إنه هو **المباشر** لتدبير النفس، بل لقواها ذات **الظهور المادّي**. ويبقى **العقل بالفعل** أو العقل على أي حال **ملامساً** فقط فلا تتغير حقيقة صلته بالعقل بالقوة وبالعقل الفعّال. إنه فقط أداة العقل الفعّال في الفعل، والبدن بدوره

أداة العقل بالقوة في التبلور والظهور المادّي.

من هنا تصبح النتائج على المستوى الاجتماعي والسياسي واضحةً تقريباً، إذ تبدو النظرة الى مسألة «**الاجتماع البشري**» السالفة الذكر نتيجةً أو اثراً منطقياً لمفهوم العقل ووظيفته وليس العكس. فَسَانّ ثامسطيوس، ورئيس **الفارابي**، وسانّ ابن سينا[١٤] - هؤلاء جميعاً هم **العقل الفعّال** أو **المدبّر من خارج** على المستويين الاجتماعي والسياسي. فكما أنّ السبب الأول (الله) متقدمٌ على الوجود، وكما أنّ العقل الفعّال متقدم على النفس، فكذلك **الرئيس** متقدِّم على الاجتماع البشري (المدينة)[١٥]: «فرئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها...». إنّ «القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن...»[١٦]. فمثال «الملك المتولّي» في المجتمع بل عليه هو «مثالُ النفس الناطقة»[١٧]. والملك في المجتمع كالرأس في الجسد، وفي الرعية كالروح في البدن[١٨]. انّ للانسان (الفرد) شيئاً هو بمنزلة الرئيس - وهي **القوة المميّزة**، أما الانسان/المجتمع فله مدبِّر أو سائس؛ ذلك «أنّ الناس مضطرون الى تدبير وسياسةٍ وأمْرٍ وَنهي...»[١٩]. إنّ مدار الأمر - كما يرى مسكويه - على العقل الذي هو الرئيس على النفس... والقوة العاقلة أو المميزة «هي التي تسمّى الالهية ولها قوةٌ على رئاسة تلك الأُخَر... واستقلالٌ بالرئاسة التامة عليها...»[٢٠]. هذه القوة العاقلة المستقلة بالرئاسة على النفس تتبلور اجتماعياً

---

(١٤) قارن بمقالي عن «ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي» في مكانٍ آخر من هذا الكتاب. وآنظر: الفلسفة السياسية عند الفارابي لعبد السلام بنعبد العالي: دار الطليعة ببيروت ١٩٧٩، ص ٨٥ - ٨٨.

(١٥) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٠.

(١٦) آراء اهل المدينة ص ١٢٠.

(١٧) الثعالبي: الخوارزمشاهي (مخطوطة السليمانية رقم ١٨٠٨) ق ٦٥ ب.

(١٨) الخوارزمشاهي ق ١٢ أ.

(١٩) رسال ثامسطيوس الى يوليان الملك ص ٣٤.

(٢٠) أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، طبعة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة ١٩٥١، ص ١٩٦.

في رئيس « **عاقل** » يستقلُّ بالرئاسة ايضاً . وكما أنّ النفس (أو قواها) تحتاج الى قوةٍ سائسة ، فإنّ المجتمع البشري يفترض سائساً حتى قبل تحوُّله من اجتماعٍ ناقص (قرية ، عشيرة) الى اجتماعٍ كامل (مدينة) ، ذلك أنّ محلَّ السائس أو الملك من رعيته « محلّ الروح من البدن »[٢١] . فلا مدينة بغير ملك كما أنه لا نفس انسانية بغير القوة الناطقة . إنّ مثال الملك هو مِثالُ النفس (الناطقة) التي تسوس جميع البدن . . . »[٢٢] .

V

العقلُ **المستفاد** اذن هو رئيسُ النفس والبدن ، **والرئيسُ هو عقل المجتمع** . ولأنّ وظيفة الرئيس في المجتمع كوظيفة العقـل في النفس فـإنـه يتسم بـالسمات نفسها . بل انّ الامر يتعدّى ذلك . إنّ الرئيس هو البلورةُ الاجتماعية أو الظاهرةُ للعقل المستفاد . هكذا فإنَّ السمة البارزة له بعد **الأوّلية** أو الضرورة المنطقية ـ التي ذكرناها من قبل ـ : النطق أو الحكمة ؛ وقدماً قال أفلاطون[٢٣] : « انّ الشقاء لا يزول ما لم يحكم الفلاسفةُ أو يتفلسف الحكّام » . ذلك أنّ الفيلسوف هو المثالُ الكاملُ للانسان المتّسم بالحكمة ، خصيصة العقل أو القوة الناطقة . إنّ « اسم الملك يدلّ على التسلّط والاقتدار . والاقتدار التامّ هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوةً ، وأن لا يكون اقتدارٌ على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط . . . وليس يمكن ذلك إلاّ بعظم قوة المعرفة ، وعلى قوة الفكر وعظم قوة الفضيلة والصناعة . . . فلذلك صار الملك على الاطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس . . . »[٢٤] . فاذن

(٢١) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر ، تحقيق ابراهيم الكيلاني ، دار الفكر بدمشق ١٩٦٥ ـ ١٩٦٩ ، ٣/٢/١٤١ . وفي الأسد والغوّاص ص ٦٥ ـ : القلب ملك البدن .

(٢٢) أصول مواد البيان لأبي الحسن علي بن خلف بن علي بن عبد الوهّاب الكاتب ، تحقيق حسين عبد اللطيف ، بنغازي ١٩٧٩ ، ص ٣٩ . وانظر الاعجاز والايجاز للثعالبي ص ٣٩ .

(٢٣) الجمهورية ك ٥ فقرة ٤٧٣ ، ك ٦ فقرة ٤٨٥ ، ك ٦ فقرة ٤٩٩ .

(٢٤) الفارابي : كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ببيروت ١٩٨١ ، ص ٩٢ ـ ٩٣ .

« معنى **الإمام والفيلسوف** وواضع **النواميس** معنًى واحد . . . »[٢٥] . انّ الحكمة هي أول شرائط الرئيس[٢٦] ، وقد سأل الاسكندر قراطيس الحكيم[٢٧] : « أيّ رجلٍ يصلح أن يكون ملكاً ؟ فقال : إما حكيمٌ يملك ، وإما ملكٌ يلتمس الحكمة » ! ! . إنّ الرئيس الحكيم الفيلسوف هو الذي يُعتبرُ وحده العقلَ[٢٨] على المستوى الاجتماعي .

هكذا يكون حقّ التملّك أمراً ذاتياً فوقياً يتظل بالعقل الفعّال لا بـالمجتمـع المحكوم أو المسوس أو المدبَّر . إنّ « الملك هو ملكٌ بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أي وقت صادف رئاسةً على مدينة ، سواء اشتهر بصناعته أو لم يشتهر بها ، وجد آلاتٍ يستعملها أو لم يجد ، وجد قوماً يقبلون منه أو لا ، أُطيع أو لم يُطَعْ ، كما أنَّ الطبيب بالمهنة الطبية . . . »[٢٩] . إنّ الملك والحال هذه منحةٌ من فوق ، من العقل الفعّال ، سبيلها الاتّسام بالحكمة التي يؤهَّل لها النادرون ، والتي تقف هكذا في الكون ساطعةً . هي العلةُ التي يترتب عليها المعلول ولا شيء غير : « فالمطبوعُ في الشيء هو الذي دليلُ ذلك الشيء قويٌّ في أصل مولده . فانظر الى العالم العلويّ الذي **نظَّم اللهُ العالم السفليَّ على مثاله ؛ فإنك تجد الشمس** دليلةَ الملك والرياسة ، وعطارد دليل الرأي والحيلة . . . فلو نيْلَ المُلْكُ بالرأي لناله عطارد ، ولكنّ الله جعل هذا ملكاً وهذا خادماً . . . »[٣٠] . انّ على **الجماعة في المدينة** أن تعتبر نفسها محظوظةً إنْ تنزّل أو تسامى عليها حكيمٌ أو فيلسوف يسودها ويدبِّر أمر بقاء بنيانها الهرمي . ذلك أنه اذا كان الملك طبقةً

(٢٥) كتاب تحصيل السعادة ص ٩٢ .

(٢٦) لويس جارديه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي . ترجمة إبراهيم السامرّائي ، منشورات وزارة الإعلام ببغداد ١٩٧٥ ، ص ١٢ .

(٢٧) ابن هندو : الكلم الروحانية ص ١١٧ .

(٢٨) الفارابي : كتاب الملة ونصوص أخرى ص ٦٤ ـ ٦٥ .

(٢٩) الفارابي : فصول منتزعة ، تحقيق فوزي النجّار ، دار المشرق ببيروت ١٩٧١ ، ص ٤٩ .وفي تحصيل السعادة للفارابي ص ٩٧ : « فالملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملكٌ وإمامٌ سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد ، أُطيع أم لم يُطَعْ . . . » .

(٣٠) الأسد والغوّاص ، نشر رضوان السيد ، دار الطليعة ببيروت ١٩٧٩ ، ص ٦٥ .

وحده منفصلة «وآتية» من خارج **الجماعة للتفضّل** بالسيادة عليها وتدبيرها؛ فإنّ الجماعةَ نفسها أو المدينة تنقسم تلقائياً وبالطبيعة الى طبقاتٍ حظُّها من السمّو والانحطاط نابعٌ من موقعها من رأس المدينة. بل إنّ مهمة الرئيس الأولى هي الحفاظُ على الهرمية الاجتماعية لكي لا يلتحق الأسافلُ بالأعالي، فيبقى الحُرّاس حُرّاساً، والصُنّاعُ صنّاعاً، والزُرّاعُ زُرّاعاً، والخدم والعبيد خدماً وعبيداً[٣١]، إذ إنّ التدبير هو عبارةٌ عن «ترتيب أفعالٍ نحو غاية مقصودة»[٣٢]، والغاية المقصودة تتصل جدلياً **بالترتيب** نفسه الذي هو الحكمةُ الصادرة عن العقل في المستوى الاجتماعي: الرئيس أو الامام. أما الرئيس (أو الامام) فيتعلق وجوده جدلياً بالاجتماع البشري القائم على تقسيم الطبيعة وتقسيم العمل... وفي النهاية تقسيم المجتمع الذي لا يبقيه متماسكاً ظاهرياً غير الرئيس نفسه.

VI

«... كان الناسُ أمةً واحدةً فبعث اللهُ النبيّين مبشَرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وما اختلف فيه الآ الذين أوتوه...»[٣٣]؛ «وما كان الناسُ إلاّ **أمةً واحدةً فاختلفوا**...»[٣٤].

يرى الصحابي أُبيّ بن كعب (ـ ٢٢ هـ)، والمُفَسِّر المعروف قتادة بن دعامة السدوسي (ـ ١١٧ هـ) أنّ في الآية الاولى حذفاً هو: كان الناس أمةً واحدةً في

(٣١) قارن بمقالي عن ابن سينا في موطن آخر من هذا الكتاب وانظر فصول منتزعة للفارابي ص ٧٤ ـ ٧٥، وقارن بمقدمتي على الأسد والغوّاص حول المسألة في المجال الايراني ص ٣١ ـ ٣٤. وفي الخوزارمشاهي للثعالبي ق ٦٥ ب: «مثال النفس الناطقة مثال الملك المستولي... ومثال النفس الغضبية مثال الجند الذين يسدّون ثغوره... ومثال النفس الشهوانية مثال رعيته...».

(٣٢) ابن باجة: تدبير المتوحد، في رسائل ابن باجة الإلهية، حقّقها وقدّم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر ببيروت ١٩٦٨، ص ٣٧.

(٣٣) سورة البقرة/٢١٣.

(٣٤) سورة يونس ١٩.

الاسلام. بينما يرى آخرون أنّ الناس كانوا أمةً واحدةً في الكفر[٣٥]. ويدعم أنصار الرأي الأول تأويلهم للآية بأثرٍ عن ابن عبّاس وغيره هو[٣٧]: «كانوا أمةً واحدةً فاختلفوا فبعث الله النبيين... وإنما بَعَثَ اللهُ النبيين بعد الاختلاف. والذين اختلفوا فيه هم بنو إسرائيل بَغياً في الدنيا وطلب مُلْكها وزُخْرُفها أيّهم يكون له المُلْكُ والمهابةُ في الناس، فبغى بعضهم على بعض، فضرب بعضُهم رقابَ بعض...». انّ النظرة القرآنية الى التكون الاجتماعي ونشأة الاجتماع البشري تبدأ من وحدة داخلية مبدئية سببها الظهور الواحد والشرعة الاجتماعية الواحدة، وهي وحدةٌ تتسع أفقياً في حين ينكمش مجتمع الفلاسفة باسم الوحدة أيضاً. واذا كانت السلطةُ قد ظهرت في اجتماع الفلاسفة للردع الاجتماعي لكي تستمر الحياة البشرية في المجتمع، فانّ **السلطة** في المنظور القرآني هي التي ضربت الوحدة الأصلية وقسمت المجتمع. انّ السلطة تقوم على أساس استئثار أو سيطرة فردٍ أو فئة على بقية أفراد المجتمع وفئاته. وهذا مسوَّغٌ عند الفلاسفة لردع الطبيعة العدوانية التنازعية عند الانسان، لكنه غيرُ مسوَّغٍ في المنظور القرآني الذي يحصر السلطة في الجماعة الشارعة، ويرى أنّ ظهور فئة على فئات هو ظهور سلطةٍ مقسِّمةٍ وبديلة لسلطة الشريعة السائدة، وهذا ما يعنيه القرآن بالبغي[٣٨]. إن هذا البغي هو الذي يحفظُ الوحدةَ المصطَنَعة بالقوة عن طريق تقسيم المجتمع الى أسيادٍ ومسودين، ثم يَمُدُّ سيطرته للخارج بسحق أو استعباد مجتمعات أخرى باسم التوحيد أو بأية أسماء أخرى[٣٩]. هكذا يكون تقسيمُ العمل بدايةً لظهور السلطة في المنظورين الفلسفي والديني، لكن في حين يرحّب الفيلسوف بذلك ويعتبر

(٣٥) تاريخ الطبري ١/١٠٦٨ ـ ١٠٦٩.

(٣٦) ابن الجوزي: زاد المسير ١/٢٢٨ ـ ٢٢٩، والسيوطي: الدر المنثور ١/٢٤٢ ـ ٢٤٣، وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ١/٢٦ ـ ٢٧.

(٣٧) الدر المنثور ١/٢٤٢.

(٣٨) قارن بتفسير الطبري ٤/١٩٤ ـ ١٥٠.

(٣٩) قارن بمقال كارنيرو المترجم في عدد مجلة الفكر العربي رقم ٢٢/١٩٨١ عن أصل الدولة. وانظر دراستي بعنوان: من الشعوب والقبائل الى الأمة، دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الاسلام، في هذا الكتاب.

وصول **العقل** الى السلطة نصراً للجانب العاقل في الطبيعة البشرية، يُدين القرآن مصارعة السلطة الحديثة الظهور للشرعة الاجتماعية السائدة، كما يدين نزعتها الفئوية التي تحوّل المجتمع الى فئات متنافرة يخترقها الانقسام الطبقي. إنّ السلطة لم تظهر في المجتمع البشري ـ في المنظور القرآني ـ الاّ **بعد الاختلاف**، حسبما تذكره الآية الثانية السالفة الذكر. وفي حين يتابع الفيلسوف حماسه للاجتماع السلطوي داعياً الى الاجتماع الكامل في المدينة ذات التقسيم الطبقي الحادّ، يطمح القرآن الى تصحيح الوضع لا عن طريق العودة الى الوراء الى المستقرات الصغيرة المستقلة بل عن طريق تأمل المسألة على مستويين: مستوى **الوحدات الاجتماعية الأساسية**، وهو يرى أن تبقى على استقلاليتها وشرعتها السائدة. ومستوى **الجماعة** التي تواجه عوالم جاعاتٍ مختلفةٍ، وهو يرى أن تتضامّ هذه الوحدات الأولية في كيان واحد (**أمة**) فتكون نواةً لعالميةٍ شاملة لها الطابعُ نفسهُ الذي للأمة الإسلامية على المستويين[٤٠]: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلْناكم شعوباً وقبائلَ **لتعارفوا. انّ أكرمكم عند الله أتقاكم**...﴾. **وانه يأمُل عن طريق ذلك أن تتوقف عملية** «**تناسخ النبوة بحيث تكون عاقبتها مُلْكاً**»[٤١]**، وأن تنتظم السلطةُ تحت رقابة الجماعة الشارعة عن طريق اتباع** «**سبيل المؤمنين**»[٤٢].

VII

اختلف الفقهاء والمحدثون في «محلّ العقل» من بدن الانسان، فذكر أبو يعلى محمد بن الحسين الفرّاء في كتابه «العُدّة» ما يلي[٤٣]: «... ومحلّ العقل القلب،

---

(٤٠) سورة الحجرات/١٣.

(٤١) قطعة من مأثور منسوب للصحابي عتبة بن غزوان (ـ ١٧ هـ)؛ قارن بصحيح مسلم ٤/٢٢٧٩، ومسند أحمد ٤/١٧٤.

(٤٢) انظر سورة النساء/١١٥.

(٤٣) أبو يعلى الفرّاء، العُدّة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة ببيروت ١٩٨٠، ص ٨٩ ـ ٩٤. وانظر شرح الكوكب المنير ١/٢٤، والمسوّدة ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠، وذمّ الهوى لابن الجوزي ص ٥ ـ ٦. ويذكر ابن الجوزي أنّ أصحاب أبي حنيفة=

ذكره أبو الحسن التميمي في كتاب العقل... وسأل رجل الامام أحمد عن **العقل** اين منتهاه من البدن؟ فقال: **العقل في الرأس**... وهذا غير صحيح لقوله تعالى: إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب. وأراد به العقل فدلّ على أنّ **القلب محله**.... ويُروى عن النبيّ (ص): ... والقلب مسكن العقل. وعن عليّ: العقل في القلب...». هكذا يختلف أكثر فقهاء المذهب الحنبلي مع شيخ المذهب أحمد فيذهبون مختلفين في ذلك معه الى أنّ محلّ العقل القلب. وعلى الرغم من أنّ الاختلاف يستمر فإنّ الأساس واحد عند المحدّثين والفقهاء المختلفين: إنهم جميعاً يرون العقل مستقراً في الانسان يبدأ معه وينتهي معه، لم يأت من خارج، ولا ينتهي في خارج. ولا شكّ أنّ في الخلاف حول محلّ العقل ما يُشْعِرُ بالقول بمادّيّة العقل، بيد أنّ عدم المصير الى رأيٍ واحد أشعر الجميع تقريبا بأنّ بدء النقاش ينبغي أن يكونَ في نقطةٍ أُخرى: نقطة **ماهية العقل**؛

أ ـ فالمحاسبيّ (حوالي ٢٤٣ هـ) معاصر الكندي (ـ ٢٥٢ هـ) يذهب إلى أنّ **العقل غريزة** وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤيةٍ ولا بحسٍّ ولا ذوقٍ ولا طَعْمٍ.... فهو لا يُعْرَفُ الاّ بفعاله في القلب والجوارح...»[٤٤].

ب ـ وأحمد بن حنبل (ـ ٢٤١ هـ) يقول[٤٥]: «**العقل غريزةٌ**، والحكمةُ فطنة، والعلم سماعٌ، والرغبةُ في الدنيا هوى، والزهدُ فيها عفاف... ومعنى قوله**غريزة** أنه خَلْقٌ لله ابتداءً، وليس باكتسابٍ للعبد، خلافاً لما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه اكتساب...».

= يذهبون الى مثل ما ذهب اليه أحمد في «**محلّ العقل**».

(٤٤) الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق ودراسة حسين القوّتلي، طـ ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢. وانظر دراستي عن العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في مكان آخر من هذا الكتاب.

(٤٥) العدة للفراء ١/٨٩ ـ ٩٠. والمسوّدة لآل تيمية ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠، وشرح الكوكب المنير ١/٨٤.

جـ ـ وأبو الحسن التميمي (ـ ٣٧١ هـ) يؤلّف كتاباً في **العقل** يقول فيه[٤٦]: العقل ليس بجسمٍ ولا صورةٍ ولا جوهر، وإنما هو نورٌ فهو كالعلم.

د ـ والجُويني (ـ ٤٧٨ هـ) يقول في **البرهان**[٤٧]: «فإن قيل: فما العقلُ؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهيّن! وما حوّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث المحاسبي، فإنه قال: **العقلُ غريزةٌ** يتأتّى بها دَرْكُ العلوم، وليست منها. فالقَدْرُ الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه صفةٌ إذا ثبتت تأتّى التوصّلُ إلى العلوم النظرية، ومقدّماتها من الضروريات التي هي مستندُ النظريات».

هـ ـ والماورديُّ (ـ ٤٥٠ هـ) يقول في **أدب الدنيا والدين**[٤٨]: وآختلف الناسُ في العقل وفي صفته على مذاهب شتى؛ فقال قوم: هو جوهرٌ لطيفٌ يُفصَلُ به بين حقائق المعلومات. ومن قال بهذا القول اختلفوا في محله فقالت طائفةٌ منهم **محلّهُ الدماغ** لأنّ الدماغ محلّ الحسّ. وقالت طائفةٌ أخرى منهم: محلُّهُ القلب؛ لأنّ القلب معدنُ الحياة ومادةُ الحواسّ. وهذا القول في العقل بأنه جوهر لطيفٌ فاسدٌ

---

(٤٦) العدة للفراء ١/٨٤. وقارن بذمّ الهوى لابن الجوزي ص ٥.

(٤٧) الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ١٣٩٩ هـ ، ١/١١٢ ـ ١١٣.

(٤٨) الماوردي: أدب الدنيا والدين، طبعة الجوائب ١٢٩٩ هـ ، ص ٤ ـ ٥. وفي المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى (ـ ٤٥٨ هـ) ص ١٠١ ـ ١٠٢ «والعقلُ ليس بجوهر ولا جسم واحد، بل هو بعضُ العلوم الضرورية ـ خلافاً **للفلاسفة** في قولهم انه **جوهر بسيط**. وخلافاً لبعضهم في قولهم انه **مادةٌ وطبيعةٌ**. وخلافاً لقومٍ آخرين في قولهم انه قوةٌ يُفْصَلُ بها بين حقائق المعلومات. وخلافاً لبعض الأشعرية في قولهم انه عَرَضٌ واحد مُخالف لسائر الاعراض والعلوم...». وذكر القاضي عبد الجبار (ـ ٤١٥ هـ) في المغني ١١/٣٧٥ أنّ «العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلّف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلِّف». ثم ردّ على القائلين بأنه جوهر أو آلة أو حاسة أو قوة. وذكر الغزالي (ـ ٥٠٥ هـ) في احياء علوم الدين ١/١١٨ أنّ العقل يطلق بالاشتراك على خمسة معان: الغريزة التي يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم النظرية. **ويطلق** على بعض الأمور الضرورية. **ويطلق** على العلوم المستفادة بالتجربة. **ويطلق** على ما يوصل الى ثمرة معرفة عواقب الأمور... **ويطلق** على الهدوء والوقار...؛ وعن الغزالي نقل التيميون ذلك في المسوّدة ص ٥٥٨ ـ ٥٥٩.

من وجهين؛ **أحدهما** أنّ الجواهر متماثلة فلا يصح أن يوجب بعضُها ما لا يوجبُ سائرُها. **والثاني** أنّ الجوهر يَصحّ قيامُهُ بذاته فلو كان العقلُ جوهراً لجاز أن يكون عقلٌ بغير عاقل كما جاز أن يكون جسمٌ بغير عقل... وقال آخرون ـ وهو القول الصحيح ـ أنّ العقل هو العلمُ بالمُدْركات الضرورية...».

و ـ وتنتشر أحاديث وآثار تشعر بمادية العقل من مثل: لـمّا خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبرْ فأدبر... الخ، فيردّ عليها المحدِّث الكبير أبو حاتم ابن حبّان (ـ ٣٥٤ هـ) بقوله[٤٩]: «لستُ أحفظُ عن النبي (ص) خبراً صحيحاً في العقل لأنّ (سائر رُواة احاديث العقل) ليسوا ممن أحتجُّ بأخبارهم فأخرج ما عندهم من الأحاديث في العقل...».

هكذا يجري نَفْيُ ماديّة العقـل عنـد المحدّثين والأصوليين كما يجري نفي جوهريته ومُفارقته. والمحاسبيُّ (أقدمُ مَنْ كتب في ذلك) واضحٌ في رسالته عن «**مائية العقل**» مَنْ يقصد بردوده. إنه يقصد الكندي، كما يقصد رجال الترجمة المعاصرين له.. ووعيُ المحاسبي هذا ينسحبُ على **أبي يعلى الحنبلي والماوردي** اللذين صرّحا بنقص الجوهرية والمادية والمفارقة. بل إنّ أولئك الذي أثبتوا للعقل محلاً في القلب أو الدماغ وحّدوا بينه وبين **العلم** لنفي المادية والجوهرية عنه[٥٠]: «فَكُلُّ مَنْ نفى أن يكون العقلُ جوهراً أثبت مَحَلَّهُ في القلب لأنّ القلب مَحَلّ العلوم كلها؛ قال الله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الارض فتكونَ لهم قلوبٌ يعقلون بها﴾؛ فدلت هذه الآيةُ على أمرين **أحدهما** أنّ العقل علم. **والثاني** أنّ **محله القلب**...».

وينبّه ابن تيمية (ـ ٧٢٨ هـ) أخيراً الى الفرق الشارع بين **العقل العربي**

---

(٤٩) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، نشر مصطفى السّقا، ص ٤. وفي الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ص ٤٦: «والحديثُ الذي ذكروه في العقل كذبٌ عند أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك أبو حاتم البستي والدارقطني وابن الجوزي وغيرهم، وليس في شيء من دواوين الحديث التي يُعتمدُ عليها...».

(٥٠) أدب الدنيا والدين، ص ٥.

الاسلامي من ناحية المفهوم، والعقل الهيلينستي، فيقول[٥١]: «**وسببُ غلطهم** ـ أي الفلاسفة ـ أنّ لفظ العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً ـ كما في القرآن: وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير... ويُرادُ **بالعقل الغريزة** التي جعلها الله تعالى في الانسان يعقل بها. **وأمّا أولئك فالعقلُ عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعاقل**؛ وليس هذا مُطابقاً للغة الرسل والقرآن...».

وما دام العقل ليس مادةً، ولا جوهراً مفارقاً؛ فإنّ معنى **الغريزة** هنا الشيوع في الانسان كسائر الدوافع والغرائز والقوى. ويجعل هذا الفهمُ العقل قوةً بين قوى كثيرة وليس القوة الغريزية الوحيدة. ويحمل المفرد عند العرب معنى الكبح والردّ[٥٣]؛ فهو لا يدبِّر بل يُوازنُ ويحول دون سيطرة غريزةٍ ما تُردي الانسان. ويبقى معنى **الشيوع** في مسألة العقل أوضح المعاني ذلك أن غرزية العقل هذه نشأت في مناخ صراع عنيفٍ مع تيّار الجواهر والجوهر الفرد والأفلاك وما شابه.

ويتضح المعنى المُوازن عند العرب القُدامى والمحدّثين في تلك الحِكَم والأمثال والأقوال التي يوردونها في معرض الحديث عن **العقل والهوى**. ففي رواية للأصمعي عن أعرابي[٥٣]: اذا أشكل عليك أمران لا تدري أيّهما أرشد فخالِف

---

(٥١) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، علق عليه وحققه أبو الوفاء محمد درويش، مطابع الرياض ١٩٥٦، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٥٢) قارن بذمّ الهوى لابن الجوزي، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ١٩٦٢، ص ٨ ـ ١٠. وفيه عن عمر بن الخطاب: ليس العاقلُ مَنْ يعرفُ الخيرَ من الشر، ولكنه الذي يعرفُ خَيْرَ الشرّين. وفي تهذيب اللغة للأزهري ٢٤١/١: «**ثعلب** عن ابن الأعرابي قال، العقل معناه **الامتناع**...». وفي أدب الدنيا والدين للماوردي (نشرة مصطفى السقا/١٩٥٥) ص ٢١ ـ ٢٢: «... ولذلك قال عامر بن عبد القيس: اذا عقلك عقلك عمّا لا ينبغي فأنت عاقل». وفي تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة ببيروت ١٩٨٣)؛ «وقال علماءُ العرب: سُمّي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن القبائح». وفي الزاهر لابن الأنباري ٢٠٨/١: «... والعاقل معناه في كلام العرب الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها أُخِذ من قولهم قد اعتقل اللسان...». وقارن بمقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٨٠.

(٥٣) ذمّ الهوى لابن الجوزي ص ٢٢.

أقربهما من هواكَ فانَّ أكثر ما يكون الخطأ مع مُتابعة الهوى. ومُخالفة الهوى المذكورة هنا هي مقتضى العقل أو التعقُّل؛ إذ إنّ هناك تضادّاً بين غريزتي العقل والهوى؛ «فالهوى ميلٌ للطبع الى ما يُلائمه. وهذا الميلُ قد خُلقَ للانسان لضرورة بقائه...»[٥٤]؛ «والعقلُ والهوى متعاديان. فالواجبُ على المرء أن يكون لرأيه مُسعفاً ولِهواهُ مُسوِّفاً. فاذا آشتبه امران اجتنب أقربهما من هواه؛ لأنّ في مُجانبته الهوى إصلاح السرائر، وبالعقل تَصْلُحُ الضمائر»[٥٥]. ومن أمثلة الهوى: الغضب؛ فهو ـ فيما يرى الطرطوشي[٥٦] ـ عدوّ العقل. وفيما يرى الماورديّ[٥٧]: صَدَأ العقل.

وغرزيةُ العقل في الانسان ـ كما أسلفنا ـ تعني أنّ فيه يكمن بدؤه كما تكمُنُ نهايته؛ شأنه في ذلك شأن الدوافع أو الغرائز الأخرى من مثل الأكل والشرب والنوم... الخ. وهذه الغَرَزية تعني أيضاً ـ كما أسلفنا ـ **الشيوع** في الانسان من ناحية، وتساوي الناس فيها من ناحيةٍ ثانية. لذلك فإنّ تفاوُتَ الناس في نظر المحدِّثين والفقهاء لا يكونُ في العقل الغَرزي بل في الرأي أو العقل التجريبي. إنّ العقل ينمو مع الانسان كما ينمو جَسَدُه، وكما تنمو سائر غرائزه. وتجاربُ البيئة أو المحيط هي التي تُنتجُ عقل التجربة (الرأي) الذي يتفاوتُ فيه الناس. إنّ العقل «لازمٌ لمحلّه، ومستقلٌّ بحكمه. والرأيُ معترضٌ يستمدُّ العقل، ويستضيءُ بنوره...»[٥٨]. لهذا كان «كُلُّ شيءٍ يحتاجُ الى العقل، والعقل يحتاجُ الى التجارب»[٥٩]. بل إن **العرب** كانوا يرون ـ كما يذكر ابن حِبّان[٦٠] ـ أنّ العقل

---

(٥٤) ذمّ الهوى ص ١٢.

(٥٥) روضة العقلاء لابن حبّان ص ٧.

(٥٦) أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك، ط. القاهرة ١٣٠٦ هـ، ص ٦٩.

(٥٧) أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة المُلْك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة ببيروت ١٩٧٩، ص ١٣١.

(٥٨) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظَفَر ق ٣ أ ـ ق ٣ ب.

(٥٩) الماوردي: أدب الدنيا والدين ص ٢٩٠. وقارن بصيغ أخرى للقول في شرح نهج البلاغة ٣٤١/٢٠، وعيون الأخبار ٢٨١/١، وآداب ابن المعتزّ ص ٥٦، والأسد والغوّاص ص ١١٢.

(٦٠) روضة العقلاء ص ١٠.

هو التجارب. هكذا يكونُ الأمر؛ فكما توحَّدَ الانسانُ عقلاً وجسداً إذ كان كُلُّ شيءٍ فيه شائعاً ومتأصِّلاً - يتوحَّدُ الناسُ في الجماعة شخوصاً وعقولاً إذ إنَّ بيئة الفرد المسلم - وهي **جماعةُ المسلمين** - هي التي تصنع **عقل التجربة** عنده.

VIII

وجماعةُ المسلمين هي - بمقتضى فهم الفقهاء للقرآن والسُنَّة - التي استخلفها الله في الأرض؛

- ﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض...﴾[٦١].
- ﴿وعَدَ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفَنَّهم في الأرض...﴾[٦٢].

فلقد استخلف الله البشر في الأرض للتعمير والتدبير بشكل شامل. ثم خصّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات من بين البشر بالذكر في هذا المجال. وقد أوضح القرآن أنَّ «سبيل المؤمنين»[٦٣] هي مقياس الحقّ والباطل على الأرض. فالمؤمنون هم الأمةُ الوسط الشاهدة: «وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس...»[٦٤]. وما كان ذلك إلاّ لأنّ **الشريعة** تستمرُّ فيهم ومن خلالهم في الحياة والصيرورة: «وإنه لذكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون»[٦٥]. انَّ الرسول (ص) ما فتيء يُردِّد انه بلَّغ الأمانة وأدّى الرسالة[٦٦]. وجماعةُ المسلمين هي التي عهد اليها بالاستمرار في أداء الرسالة وحمل أمانة الدعوة. وبسببٍ من استمرار الشريعة في الجماعة، ولاستحالة هذا الاستمرار إن تَطَرَّقَ الى معظمها الخَطَل كان ضمانُ

(٦١) سورة فاطر/٣٩.

(٦٢) سورة النور/٥٥.

(٦٣) سورة النساء/١١٥.

(٦٤) سورة البقرة/١٤٣.

(٦٥) سورة الزخرف/٤٤.

(٦٦) انظر أدب الدنيا والدين للماوردي ص ٩٤.

الرسول (ص) لعصمة جماعته عندما قال: لا تجتمعُ أمتي على ضلالة[٦٧].

الخلافةُ اذن شائعةٌ في الأمة كلها. الأمة التي توحَّدت بالشريعة. وعقلُ الأمة الشائع فيها شيوعَهُ في أجساد الأفراد هو أداةُ الجماعة في بلورة ارادتها في الخارج. وهذا التمظْهُرُ في الخارج هو **الاجماع** في اصطلاح الفقهاء[٦٨]. انَّ الاجماع هو عقلُ الجماعة في حالة تحقُّقه أو في حالة مُمارسته للسلطة والتدبير. والأمة المتوحدة بالشريعة، المستخلفة بشكل شامل، وعقل الأمة الشائع فيها **شُيُوع النور** في النهار أو **العلم** في السرائر - هذا كلّهُ يعني أنَّ **الأمة** هي صاحبةُ السلطة بحقّ الاستخلاف والشهادة، وهي مصدرُ السلطة من واقع شيوع **عقل التدبير** أو **التجربة** فيها.

وما دام الأَمْرُ كذلك فمن الطبيعي أن يكونَ الأَمْرُ في السلطة التنفيذية مداره على الاختيار[٦٩] من جانب الأمة الشارعة المُدبرة. وليس لهذا الاختيار الطابع الشامل الذي لاستخلاف الأمة وتدبيرها؛ ذلك أنَّ الحقّ لا يتجزأ ولا يبقى من جهتين. إنَّ الأمةَ هي الشارعة وهي المدبِّرة مع وجود الإمام المختار. وهي إنما عهدت له ببعض المسائل التنفيذية بعقد مبرم ذي ركنين كسائر العقود. ولأنَّ الاختيار في أساسه ترشيح ويمثّل أحد ركني العقد فقط؛ فانَّ **الطاعة والنصرة** للإمام لا يترتبان على الاختيار بل على **الاجماع** (البيعة)؛ إذ إنَّ الاجماع هو الظهورُ المعتَبرُ لعقل الأمة المدبِّر؛ «فليس التنصيص على مَنْ عُقِدَت له الإمامة بالاختيار شرطاً في طاعته - فإنّ طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبةً **بالإجماع**»[٧٠].

(٦٧) الحديث في جامع الترمذي ٣/٣١٥، وسنن النسائي رقم ٩٣١٧، وسنن ابن ماجة ٢/١٣٠٣، ومستدرك الحاكم ٣/١١٦. وقارن برواياتٍ اخرى للحديث في الاعتصام للشاطبي ٢/٢٥٩ - ٢٦٢، والاسرار المرفوعة ص ص ٨٦ - ٨٧.

(٦٨) في فيض القدير للمناوي ٥/٢٦٣: ما رآه المسلمون حَسَناً فهو عند الله حَسَن.

(٦٩) قارن بمقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٥٩، والتمهيد للباقلاّني ص ١٦٤، ١٧٩، والارشاد للجُويني ص ٤١٩ - ٤٢٣، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٤٠، والمغني لعبد الجبّار ٢٠/١١٢.

(٧٠) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، نشر المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية بالقاهرة ١٩٧١، ص ٤٨٠.

ونفهمُ من ذلك الجدل الذي اشتدّ بين المتكلمين حول مسوِّغات ضرورة الامامة والامامة العظمى بالذات[71]. فقد « ذهب بعضُ **القَدَرية والخوارج**[72] إلى أنَّ الإمامة ليست واجبةً لا عقلاً ولا شرعاً »[73] لجواز بقاء الأمر على أصله، أي أن يتكافَ الناس عن التظالُم؛ وتُصِرّ الأمة على تولّي كل شيءٍ عن طريق جماعتها بشكل مباشر[74]. بينما ذهب الأشاعرةُ وبعضُ المعتزلة وبعض الزيدية الى وجوبها شرعاً لا عقلاً[76]. والمعنيُّ بالشرع: « ما ثبت بالتواتُر من **اجماع المسلمين**... على امتناع خُلُوِّ الوقت عن خليفةٍ وإمام... »[77].

× × ×

رأى الفلاسفة إذن أنَّ العقل والعاقل والمعقول واحد؛ والعقل الفعّال يُسَوِّغُ نفسه. ونظامُ الكون، واستمرار الاجتماع البشري - يقتضيان هرميةً تبدأ من فوق، من العقل الجوهريّ المفارق (ولا إمامَ سوى العقل). وهذا معنى وجوب **الإمامة** أو **الرئيس بالعقل** عندهم. بينما يرى الفقهاء أنَّ السلطة شائعةٌ في الأمة، وأنها تتولى تدبير الأمر عن طريق **الإجماع الذي هو تمظْهُرُ** ارادتها. وقد أجمعت

---

(71) قارن بالأحكام السلطانية للماوردي ص٣، وأدب الدنيا والدين له ص ١٢٨.

(72) المقصود بالقدرية كل من هشام الفوطي وأبي بكر الأصم، وبالخوارج الأزارقة والصفرية على الخصوص، قارن بأصول الدين للبغدادي ص ٢٧١ - ٢٧٢، والمعالم في أصول الدين للرازي ص ص ١٥٤ - ١٥٥.

(73) غاية المرام للآمدي ص ٣٦٤.

(74) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٦٠. وانظر مقالي بعنوان: جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي في موطنٍ آخر من هذا الكتاب.

(75) في المغني لعبد الجبار ٢٠/١١ - ١٦، والمحصّل للرازي ص ١٨١ - ١٨٢. وانظر عن الرئيس والإمامة عند الإسماعيلية - وهم يستخدمون على العموم حُجج الفلاسفة - الرسالة في الامامة لأبي الفوارس أحمد بن يعقوب، تحقيق وترجمة سامي مكارم، ١٩٧٧، ص ٢ - ٩. وكتاب الافتخار لأبي يعقوب السجستاني، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس ببيروت ١٩٨٠، ص ص ٧٠ - ٧٣.

(76) في أصول الدين للبغدادي ص ص ٢٧١ - ٢٧٢، والمغني لعبد الجبّار ٢٠/١٧ - ٤٠، وغاية المرام للآمدي ص ٣٦٤.

(77) غاية المرام للآمدي ص ٣٦٤.

الأمةُ (تاريخياً) على أن لا يخلو عصرٌ من إمامٍ بمقتضى حقّها في ذلك.

جاء في **مفيد العلوم**[78] للخوارزمي أنَّ **العقل والدولة تناظرا** « فقال: معي الخطاب! وقالت الدولة: العيش معي!... فقال العقل: أنا حجّة الله! فقالت الدولة: أنا عطاء الله!... فتحاكما إلى سليمان النبي (ﷺ) فقال: إنَّ العقل لا يطيب إلاَّ مع الدولة فمثالكما مثال الروح والجسد لا يحسن أحدهما إلاّ مع الآخر. فحلفت الدولة أنها **لا تسكن الأرض، ولا تحصل بكسب آدمي فذهبت إلى السماء** فالدولة سماوية، **والعقل نور ربّاني**.. ». هذا هو الفهم الفلسفي للعقل والدولة. أمّا الفهم العربي الإسلامي فيوضحه ما ورد في **تاج العروس** في مادة (**دول**)[79]: « الدولة: انقلاب الزمان.. والدولة العُقْبَةُ في المال.. والدولةُ في الحرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى يقال كانت لهم الدولة... والدولة.. بالضم - في الملك الذي يتغيّر على الدهر... وقال أبو عُبيد: الدولةُ - بالضم - اسم الشيء الذي يتداول بعينه، وبالفتح: الفعل. وقيل: بالضم - الدهر.. وقال أبو عُبيد: الدولةُ - بالضم - اسم الشيء الذي يتداول بعينه، وبالفتح: الفعل. وقيل: بالضم - انتقال النعمة من قوم إلى قوم، وبالفتح: الاستيلاء والغلبة.. ». إنها التغير والتبدل، ولا شأن لها بسماء العقل.

وقد يبدو الأمر سيّان ما دامت النتيجةُ واحدةً: وجوب نصب إمام. لكنَّ الحقيقة غير ذلك. فإمامُ الفقهاء والمحدِّثين مُكَلَّفٌ من الأمة **صاحبة الأمر** بعقدٍ محدود المجال والوظيفة. وإمامُ الفلاسفة وأتباعهم مطلق طليق آتٍ لضمان استمرار الانسانية (التي يتوقفُ وجودها عليه وجوداً وعدماً)، وآتٍ لضمان استمرار التقسيم الطبقي للاجتماع الانساني باسم الحكمة والنظام والتقدم.

فعلى **السؤال** القائل: مَنْ هو صاحب السلطة؛ يُجيبُ الفلاسفة: السانّ أو الشارع أو واضع الناموس. ويجيب الفقهاء: الأمة الشارعة.

وعلى **السؤال** القائل: مَنْ هو مصدرُ السلطة أو مانحها؟ يجيبُ الفلاسفة: العقل

---

(78) الخوارزمي: مفيد العلوم ومُبيد الهموم، ١٩٨٠، ص ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(79) الزبيدي: تاج العروس ٧/٣٢٦.

الفعّال. ويجيبُ الفقهاء: الأمة من خلال اجماعها.

وأخيراً: هنا عقلُ الغريزة وعقل التجربة وعقل الجماعة: الإجماع.

وهناك العقل الفعّال، والعقل المستفاد (المفارق)، والعقل بالفعل: الرئيس.

ابن سينا المفكّر السياسي والاجتماعي

الفعّال . ويجيبُ الفقهاء : الأمة من خلال اجماعها .

وأخيراً : هنا عقلُ الغريزة وعقل التجربة وعقل الجماعة : الإجماع .

وهناك العقل الفعّال ، والعقل المستفاد (المفارق) ، والعقل بالفعل : الرئيس .

ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي

I

سلك ابن سينا في « **الحكمة العروضية** » مسلك أفلاطون وأرسطو عندما حدّد بإيجاز موقفه من الأوضاع والنظم والسياسات السائدة في عصره، فقال: « إن السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة مع الكرامة، وبقية من السياسة الجماعية، وإن وجد فيها شيء من سياسة الأخيار فقليل جداً ... »[1]. لكن في حين شغلت **المسألة السياسية** أفلاطون وأرسطو بل والفارابي سنوات طويلة خلال حيواتهم الفكرية، بقيت هامشية في حياة ابن سينا الفكرية أو هكذا يبدو لنا اليوم، إذ لا نعرف له في غير « الشفاء »[2]، نصوصاً

---

(١) الحكمة العروضية (نشرة محمد سليم سالم) ١٩٥٣، ص ٤٢.

(٢) الشفاء (الالهيات ٢) (القاهرة ١٩٦٠) ص ٤٣٥ - ٤٥٥، والشفاء (المنطق/٨ - الخطابة) ص ٥٣ - ٨٣. وهناك شذرات صغيرة في كتابي النفس والحيوان من الشفاء، وفي « عيون الحكمة »، و« أقسام العلوم العقلية ». وقد نشر لويس معلوف اليسوعي في مجلة المشرق (م٩/ع ٢١/ص ٩٦٧ وما بعدها) رسالة في السياسة منسوبة لابن سينا على غرار رسالة مشابهة في السياسة منسوبة للفارابي نشرها الباحث نفسه في المجلد الرابع من المشرق.

وكنت قد ملت في ايجازٍ لي بمجلة المسيرة (م١/ع٨ / ١٤٢ - ١٤٣) الى تصحيح نسبة الرسالة المذكورة لابن سينا غير أن مقارنة دقيقة لها بالكتاب المنحول المعروف بكتاب « بروسن في تدبير المنزل » (نشرة M. Plessner /هايدلبرغ ١٩٢٨) جعلت الميل السالف الذكر بغير مسوغ. وقارن برأي الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، في نظرية ابن سينا السياسية (كتاب المهرجان لابن سينا / طهران ١٩٥٤) ٣/١٩٦.

I

سلك ابن سينا في «**الحكمة العروضية**» مسلك أفلاطون وأرسطو عندما حدّد بإيجاز موقفه من الأوضاع والنظم والسياسات السائدة في عصره، فقال: «إن السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة مع الكرامة، وبقية من السياسة الجماعية، وإن وجد فيها شيء من سياسة الأخيار فقليل جداً...»[1]. لكن في حين شغلت **المسألة السياسية** أفلاطون وأرسطو بل والفارابي سنوات طويلة خلال حيواتهم الفكرية، بقيت هامشية في حياة ابن سينا الفكرية أو هكذا يبدو لنا اليوم، إذ لا نعرف له في غير «الشفاء»[2]، نصوصاً

---

(١) الحكمة العروضية (نشرة محمد سليم سالم) ١٩٥٣، ص ٤٢.

(٢) الشفاء (الالهيات ٢) (القاهرة ١٩٦٠) ص ٤٣٥ - ٤٥٥، والشفاء (المنطق/٨ - الخطابة) ص ٥٣ - ٨٣. وهناك شذرات صغيرة في كتابي النفس والحيوان من الشفاء، وفي «عيون الحكمة،، و«أقسام العلوم العقلية». وقد نشر لويس معلوف اليسوعي في مجلة المشرق (م٩/ع ٢١/ص ٩٦٧ وما بعدها) رسالة في السياسة منسوبة لابن سينا على غرار رسالة مشابهة في السياسة منسوبة للفارابي نشرها الباحث نفسه في المجلد الرابع من المشرق.

وكنت قد ملت في ايجازٍ لي بمجلة المسيرة (م١/ع٨ / ١٤٢ - ١٤٣) الى تصحيح نسبة الرسالة المذكورة لابن سينا غير أن مقارنة دقيقة لها بالكتاب المنحول المعروف بكتاب «بروسن في تدبير المنزل» (نشرة M. Plessner /هايدلبرغ ١٩٢٨) جعلت الميل السالف الذكر بغير مسوغ. وقارن برأي الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، في نظرية ابن سينا السياسية (كتاب المهرجان لابن سينا / طهران ١٩٥٤) ٣/١٩٦.

تلفت الانتباه في المجال السياسي. فهل كان ابن سينا ثورياً في هذه الناحية، بمعنى أنه كان لا يعتبر السياسة أو التدبير جزءًا من الفلسفة أو الحكمة وهو الفيلسوف والحكيم ولذلك توارت تقريباً في نتاجه الفلسفي[٣]؟ صحيح أنه يدرس المسألة - كما ذكرنا - في الشفاء، لكن هذه الدراسة - إذا تجاوزنا مؤقتاً المصطلح الفلسفي والتأثير الكلاسيكي عليه - لا تختلف كثيراً من حيث الموقع والمنزع عن «باب الإمامة» في خواتيم كتب المتكلمين المسلمين السنيين الشاملة في علم الكلام أو علم أصول الدين[٤]. إن هناك أمراً آخر يدعم هذا التوجه، فقد كان ابن سينا يتعاطى السياسة عملياً - بخلاف الفارابي -، وقد شغل مواقع على مقربة من السلطة أو فيها، كانت مؤثرة دائماً حتى وفاته عام ٤٢٨ هـ[٥]. ولا شكّ أنّ هذه الممارسة العملية للسياسة في السلطة حدّت من حماسه لتقسيمات أفلاطون فأرسطو وتخييلات الفارابي في اتجاه تقويم أكثر واقعية للأوضاع السائدة والمسالك السياسية التجريبية ازاءها، لذا فحتى اشارته الموجزة الهيللينيستية الطابع في «**الحكمة العروضية**» يمكن اعتبارها ضمن أحكام الشباب المتهلينة قبل خوض غمار السياسة عندما كان عليه أن يغادر بخارى وجلاً باتجاه خراسان[٦]. هذا الذي نشير إليه هنا يمكن فهمه بصورة أفضل إذا وضعنا في اعتبارنا أنّ المنظومات السياسية التي كانت

---

(٣) قال ابن سينا في الشفاء (المدخل/القاهرة ١٩٥٢) ص ١١: «ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب الى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه الى جُمَلٍ من علم الأخلاق والسياسات الى أن أصنّف فيها كتاباً جامعاً مفرداً...».

(٤) من مثل الارشاد لإمام الحرمين الجويني، والمعتمد في أصول لأبي يعلى الحنبلي، ونهاية الاقدام للشهرستاني، وأصول الدين لعبد القاهر البغدادي.

(٥) قارن بنكت من أحوال الشيخ الرئيس ليحي بن أحمد الكاشي (ت. أحمد ف. الاهواني/١٩٥٢)،

W. E. Gohlman, the Life of Ibn Sina (1974).

(٦) قارن بمقالة الدكتور مصطفى جواد بعنوان: الثقافة العقلية والحالة الاجتماعية في عصر الرئيس أبي علي ابن سينا (في: كتاب المهرجان لابن سينا/طهران ١٩٥٤) ٣/٢٤٨ - ٢٨٠،

Goichon, A. M. L'unite de la pensée avicennienne, in Arch. int, hist. sci. 31 (1952), pp. 290-308.

معرفتها متاحة لابن سينا لا تتجاوز الثلاث: المنظومة الإغريقية الهيللينستية، والمنظومة الفارسية/الساسانية أو الصورة المعروفة عنها، والمنظومة الإسلامية المتمثلة في التجربة التاريخية للأمة الإسلامية حتى عصره. أما بالنسبة للمنظومة الأولى فنحن على بيّنة بمدى معرفة ابن سينا بالفلسفة الاغريقية وشروحها المتأخرة، لكنه وهو الممارس المجرب للعمل السياسي ما كان باستطاعته تبنيها في جانبها السياسي الأفلاطوني أو الأرسطي بشكل كامل لمصادمتها لخبرته اليومية. ولفهمه للتركيب الاجتماعي/ السياسي العربي الإسْلامي، وإلاّ فماذا تعني مصطلحات أو تقسيمات مثل **أوليجارشي وأرستقراطي وديمقراطي** بالنسبة لمفكرٍ مسلم في مطالع القرن الرابع الهجري؟!! لهذا تراجع ابن سينا في سياسات الشفاء عن وضعيته الموجزة في «**الحكمة العروضية**» رغم أنه ظلّ فلسفياً شديد التأثر بالاغريق في المصطلح وفي بعض التوجهات الاجتماعية داخل المنظومة. أما المنظومة السياسية الفارسية فذات اتجاهات عملية واضحة استوعبت أكثرها كتب السمر و«مرايا الأمراء العربية»[٧] مما دفع بعض الباحثين المعاصرين الى ملاحظة تدني تأثير الفكر الأغريقي السياسي على المسلمين، إذا قورن بالفكر السياسي الفارسي؛ هذا رغم ازدهاره في البيئات التي عرفها ابن سينا ابّان تنقله في حواضر خراسان. في حين بقي ابن سينا مشدوداً الى المصطلح الاغريقي، ومرتبطاً الى أبعد حد بالتجربة التاريخية للأمة الإسلامية في حركية جماعتها وتجددها الداخلي عبر قرون التكون والانفتاح والاستيعاب، كما حاولتُ إظهاره في حواريتي هذه مع سياسياته.

---

(٧) قارن عن «مرايا الأمراء» في المجال العربي الاسلامي:

Lambton, A.K.S; Islamic Mirrors For Princes, in: La persia Nel Mc[illegible]vo (Roma/1971), pp. 419-441.

(٨) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام نشر عبد الرحمن بدوي ١/٥ - ٩، وملامح يونانية في الأدب العربي للدكتور احسان عباس ص ١٢ - ١٣.

II

يتبنى ابن سينا الموضوعة الكلاسيكية القائلة أن الانسان « مدني بالطبع »[٩]، وبدايته هذه هي بداية أفلاطون وأرسطو ثم الفارابي من قبل[١٠]. وهي بداية عدد كبير من المفكرين المسلمين بعد ابن سينا[١١]. ويقوم هذا التصور لبداية « الاجتماع البشري » على موضوعة مؤدّاها ان النوع الإنساني فرد في الأصل تآلف مع مناظره تحت إلحاح الحاجة الداعية لذلك كما سيتبين أثناء العرض اللاحق، وواضح أن هذه البداية لا تتحاور تماماً والتصور القرآني لبدايات الاجتماع الانساني، ففي القرآن[١٢]: « كان الناسُ أمةً واحدة »، هذه هي البداية. وقد حار في معناها مفسرو القرآن. فقال بعضهم إنّ المعني آدم وحده، وقال آخرون أنّ في الآية ما يسميه البلاغيون اكتفاء تفصيله: كان الناس أمة في الإيمان أو في الكفر[١٣] ويستتر وراء التصور اليوناني للوضع مسألة « تقسيم العمل » المعروفة، وهي تتوصل بذلك لتسويغ استمرار المجتمعات موحّدة منذ البداية، بداخلها وحدات متكاملة داخلياً وليست مقسمة طبقياً، والأمة اطارها الذي « تتعارف » ضمنه. وعلى أيّ حال لم يكن ابن سينا هو المفكر الوحيد الذي نظر الى الأمر بهذا الشكل في المجال الحضاري الإسلامي؛ وربما كان مهماً متابعة القضية معه لفحص تفصيلات ما

(٩) النجاة ص ٣٠٤، والشفاء (الالهيات ٢) ص ٤٤١.

(١٠) في الجمهورية والسياسيات وآراء أهل المدينة الفاضلة.

(١١) قارن على سبيل المثال بمقدمة ابن خلدون (نشرة ع. وافي) ١/٢٧٢ - ٢٧٤، ٣/٨٥٩، ٩٠٩، ٩٧٨.

وانظر مقالي بعنوان: العقل والدولة في الإسلام في موطنٍ آخر من هذا الكتاب. وانظر مقالة محمد يوسف موسى: الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا (منشورات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة/١٩٥٢) ص ٣٥. وانظر تهذيب الاخلاق لمسكويه (نشر قسطنطين زريق) ٢٩ - ٣٠.

(١٢) سورة البقرة/٢١٣.

(١٣) قارن عن تفصيل ذلك دراستي « من الشعوب والقبائل الى الأمة. دراسة في تكوُّن مفهوم الأمة في الإسلام » في مكان آخر من هذا الكتاب.

(١٤) قارن بمقالي السالف الذكر.

يقصده. وهو يقدّم لنا في هذا المجال نصوصاً عدة شديدة الوضوح في **الشفاء والنجاة والاشارات والتنبيهات**، فيقول في **الاشارات والتنبيهات**[١٥]: « لـمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمٍّ لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، وكان مما يتعسر إن أمكن... وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل... ». هنا ينكشف ما يقصده ابن سينا من أن الانسان مدني **بالطبع** فليس المقصود أنه لا يستطيع في الأصل أن يعيش بمفرده، بل المقصود ان الحاجات التي نمت وتنمو معه في حياته فوق البدائية تضطره لالتماس العون أو التكامل مع آخرين. ولو أن القضية وقفت عند هذا الحدّ لنظّمت الحاجة نفسها بنفسها وبدون تدخل من خارج، لكن لأن الحاجات غير الأصيلة بدايةً ليست متناهية نهايةً كان لا بد من عامل خارجي ينظّمها أو يردع « اللااجتماعيْ » منها حفاظاً على « الاجتماع البشري » الذي تحول تدريجياً الى **غاية** بعد أن لم يكن غير وسيلة لاشباع الحاجات أو تكميلها، فابن سينا يرى أن هذا **الاجتماع البشري** مهدد دائماً بسبب من « تقسيم العمل » الذي هو في الأساس سبب قيامه أو تكامله، ذلك « لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على من يزاحمه، وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج، ويختل أمر الاجتماع... »[١٦]. من هنا كان لا بدّ من عدل يحفظه « شرع »[١٧] أو « لا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل »[١٨]. الشريعة إذن رادع أو إن شئنا الدقة: هي المحافظة على استمرار تقسيم العمل، واستمرار التوزيع كالعادة. غير أن ابن سينا لا يحدّثنا هنا بشيءٍ عن صلة الشريعة بالسّنة، ومعلوم أن السنّة هنا تقابل الناموس عند أفلاطون الى حد ما، وليست العرف بقدر ما هي ذلك الهلام غير المحدّد والمسمّى **بالقانون**

(١٥) الإشارات والتنبيهات ٤/٦١.

(١٦) الإشارات ٤/٦١، والشفاء ٢/٤٤١.

(١٧) الإشارات ٤/٦٢.

(١٨) الشفاء (الالهيات ٢) ٤٤١.

الطبيعي[19]. الى هنا نحس أن ابن سينا يخطو على أرض غريبة عليه نسبياً، ولذا تتعدد أخطاؤه ونقائضه. لكنه ما يلبث أن يدع الفارابي جانباً ويعود الى الوقوف على أرض بيئته الإسلامية فيما يتصل بنشأة «المدينة» (السلطة أو الدولة)، فما دامت الشريعة ضرورية للمجتمع كقانون منظّم فلا بدّ من طرفين للقضية، الطرف الأول: مصدر الشريعة، والطرف الثاني حاملها. والمهم هنا الحامل الذي يسميه ابن سينا السّان (من السّنة)، ويرى أنه هو الذي ينقل «الاجتماع البشري» من مرحلة «الاجتماع الطبيعي» الى مرحلة «**الاجتماع المدني**». الشريعة اذن سلطة، «فلا بدّ للسُنّة والعدل من سانٍ ومعدِّل، ولا بدّ من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السّنّة...»[20]. النبي الشارع هو اذن بداية الاجتماع المدني، وهو تَوَجُّهٌ ذهب إليه بعض المفسِّرين للقرآن عندما رأوا أنّ الأصل عند بني إسرائيل كان أن يكون الملك عندهم نبياً حتى طرأت مستجدات غيَّرت من ذلك[21]. ويرى القرآن[22] وعلى نهجه أكثر الفقهاء السياسيين المسلمين ان **السلطة ضرورية**[23]. لكنْ لا يبدو واضحاً ان كانت البداية مع نبي، إذ لا إجماع على نبوّة آدم. غير أنه من الواضح هنا أن ابن سينا عندما يقرر ذلك يضع نصب عينيه التجربة التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي إذ بدأت السلطة فيه بنبي شارعٍ، ويدل على ذلك ما يذكره بعد ذلك إذ يقول عن السّان[24]: «ولا بد أن يكون انساناً

(١٩) قارن بكلمتي في نهاية البحث عن «المصطلح» السينوي.

(٢٠) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤١، والنجاة ص ٣٠٤، وانظر تفصيلا لذلك في:
Medieval PoliticalePhilosophy (ed, R. Lerner, M. Mahdi/1963) pp. 31-58.
وانظر عن مسألة النبوة عند ابن سينا:
F. Rahman, Prophecy in Islam (1956) pp. 30-42.

(٢١) قارن بكتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء لأبي رفاعة عمارة بن وثيمة بن موسى (نشرة ر. ج. خوري/فيسبادن ١٩٧٨) ص ٩١ - ٩٥.

(٢٢) سورة النساء/٥٩.

(٢٣) قارن بمقالي: «قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي» في مكان آخر من هذا الكتاب.

(٢٤) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤٢، والنجاة ص ٣٠٤.

وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمْراً لا يوجد فيهم... فتكون له **المعجزات**...». فبداية مجتمع ابن سينا الاجتماعي/السياسي هي البداية المعروفة للاجتماع العربي الإسلامي كما يعرضه كتّاب السيرة النبوية وعلماء الفقه والكلام. فقد أرسل الله نبياً، وكان ذلك ضرورياً على اختلاف المتكلمين في ضرورته العقلية أو الشرعية[25]. وابن سينا يميل الى القول بضرورته الطبيعية/العقلية[26]. هذا النبي يرى فيه المسلمون انساناً عادياً بل يجعل ابن سينا ذلك ضرورةً من الضرورات تبعاً للقرآن[27]. ثم يرى المفكرون المسلمون ومعهم ابن سينا ان **المعجزة** هي المميز للنبي، وهي ليست مقصودةً لذاتها بل فائدتها التوصل الى التصديق بالنبي وبالتالي برسالته أو الشريعة التي جاء بها. بل يمضي ابن سينا قدماً في مطابقة النظرة الإسلامية المعروفة في المسألة فيقول[28]: «وهذا الإنسان اذا وُجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً **بإذن الله**... ويكون الأصل فيما يسنّه تعريفه اياهم ان لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره... وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي ويتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة...». إن المسألة المركزية في السنة المتروعة اذن أنها **بإذن الله** وأن حاملها مُرْسَلٌ من الله، هكذا تستعصي السنّة الموحاة أو المنزلة على الاستغلال والفئوية لأنها ليست صادرة عن فئة أو فرد بل عن مصدر متعال على الجميع، ومن هنا كانت أهمية إلّهية الأصل في الشريعة[29]، تلك السمة التي

(٢٥) قارن بتثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار (ت. عبد الكريم عثمان) ص ١١٦ - ١٢٨، وكتاب الأساس للقاسم الزيدي (بيروت/١٩٨٠) ص ١٣٥ - ١٣٦، ومقدمة ابن خلدون ١/٢٧٣، ٢٧٤.

(٢٦) الالهيات من الشفاء ٢/٤٤٢، والنجاة ص ٣٠٤.

(٢٧) قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢٨) ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، في تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (مصر ١٩٥٨) ص ١٠٧ - ١٠٨، والالهيات من الشفاء ٢/٤٤٢، والنجاة ص ٣٠٤.

(٢٩) قارن بمقالي: جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي=

يؤكد عليها ابن سينا. ورغم خروج ابن سينا أحياناً ـ متأثراً في ذلك بالفارابي[٣٠] ـ على التقليد الإسلامي في فهم النبوة فإن تأكيده على مركزية الشريعة فيها خصوصاً في **الشفاء والاشارات** يشيع اتساقاً نسبياً في هذا الجزء من أجزاء منظومته السياسية لا يتميَّزُ به جزؤها الأول.

III

هذا التشديد السينوي على « **مركزية الشريعة** »، في المجتمع، هو الحلقة الأولى في تلك السلسلة المتتابعة في المنظومة السينوية السياسية التي تتنامى داخلياً والتجربة التاريخية للجماعة الإسلامية في عالم أمة الإسلام. فبعد تثبيت الموضوعة السالفة الذكر ينصرف ابن سينا الى توضيح الوظيفة الاجتماعية للشريعة. ان النبي والنبوة لا يستمران، لكن الوجود الاجتماعي لأمة النبي يقتضي منه اهتماماً بمستقبل دينه وجماعته، ومن هنا تأتي ضرورة **الشريعة الشاملة** التي تتضمن قيماً فكرية وعملية كما تتضمن جانباً طقوسياً، وهذان الجانبان (القيمي والطقوسي) لا بد من وجودهما واستمرارهما كشرط أساسي لاستمرار التماسك الاجتماعي في اطار الأمة. ويرى ابن سينا في الجانب الطقوسي من الشريعة الإسلامي وسيلة لتأكيد وبلورة الجانب القيمي النظري، فلكي لا تبقى المعاني الشاملة والكلية للدين والأمة شديدة الغموض لا بد من الجانب الاحكامي والطقوسي من الشريعة الذي يجعلها واقعاً ممارساً ومتبلوراً وموحّداً ومثبّتاً للاستمرار وللتضامن والتوحد في نطاق الأمة الشاملة. ويرى ابن سينا في فهمه هذا لجانبي الشريعة السبيل الأولى بالقبول. انه السبيل الذي يحفظ على الشريعة جانبها المتعالي والموحى، ويقدّم في الوقت نفسه أرضية للقاء مشترك بين **الخاصة والعامة**، ولهذا ينعى ابن سينا على أولئك الذين ينفون الظاهر والطقسي من الشريعة باسم الحكمة، فـ « إنما يدفعه هؤلاء المتشبهة

= الاسلامي؛ في مكان آخر من هذا الكتاب.

(٣٠) ابن سينا: أحوال النفس (نشرة الأهواني) ص ١٢٣، ورسالة في اثبات النبوات له (نشرة م. مرمورة) ص ٤٦ ـ ٤٧؛ ومقالي: الدراسات النفسية النظرية في التراث الفلسفي العربي الاسلامي، بمجلة الباحث م ٢/ع ٥/١٩٨٠/ص ٤٧ ـ ٤٨.

بالفلاسفة جهلاً منهم بعِلله وأسبابه...»[٣١]. ولا ريب أنَّ هذا النقد يتناول فلاسفة الإسلام المعروفين كما يتناول المتفلسفين المتشبهين بهم من إسماعيلية وقرامطة وباطنية بشكل عام، ويُلْقي هذا ظلاً من الشك على الآراء التي تذهب الى اسماعيلية ابن سينا بالذات.

ثم إنّ الحديث عن **الوظيفة الاجتماعية** للشريعة يقود بالضرورة الى الحديث عن الاطار الاجتماعي الذي سيتقبل هذه الشريعة أو سيعمل على تطبيقها والعيش في ظلّها. وإذا كان هؤلاء ينقسمون من حيث الجانب المعرفي الى **عامة** (أو جمهور) وخاصة، فإنهم ينقسمون من حيث الوظيفة الاجتماعية أو المراتبية الاجتماعية الى ثلاث فئات: المدبِّرين، والصُنّاع، والحَفَظَة[٣٢]. وهذا التقسيم أفلاطوني كما هو معروف[٣٣]، لكنه يتصل من ناحية أخرى بتلك النزعة الثلاثية في الفلسفة السينوية ذات المنحى الأرسطي، فالنفس الإنسانية عنده عاقلة وحيوانية ونباتية. وعن كل عقل عنده تصدر ثلاثة: العقل والنفس والفلك. والموجودات عنده ثلاثة أقسام: الواجب بذاته، والواجب بغيره، والممكن بذاته[٣٤]. وهكذا فإنّ فئات المجتمعات الثلاث تَدُلُّ كُلٌّ منها على قوة من قوى النفس أو على مرتبة من مراتب الوجود. ويبقى هذا في نطاق المستساغ إسلامياً لو ظلّ المقصود منه وصفاً بحتاً لواقع معين، لكنّ **ابن سينا** يأبى الاكتفاء بذلك، إذ إنه يرى أنّ خَلْق هذه المراتبية الاجتماعية هي مهمة السّان (الشارع = الإمام) الرئيسية منذ البداية « في وضع السنن وترتيب المدينة »[٣٥]. إنّ على الإمام أن يوجد المدبِّرين (الاداريين) والصنّاع (المنتجين) والحفظة (الجند والشرطة)، و« أن يرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته

(٣١) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٣٩، والنجاة ص ٣٠٦.

(٣٢) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤٧؛
E. Rosenthal, Political Tought in Medieval Islam (1968) pp. 143-157.

(٣٣) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤٧.

(٣٤) قارن بمقالة جيل صليبا بعنوان: المدينة العادلة، في كتاب المهرجان لابن سينا ٣/ ٢٢٠ ـ ٢٢١

(٣٥) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤٧.

رؤساء يلونه، ويترتب عنهم رؤساء يلونهم الى أن ينتهي إلى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة...»[٣٦].

يريد ابن سينا هنا إذن أن يقيم دولة بالمعنى المفهوم من ذلك عند اليونان والفرس والبيزنطيين، ولا شك أنه متأثر في ذلك بأفلاطون والفارابي ومقابل في ذلك إلى حدّ للفكر السياسي الإسلامي عند الفقهاء والمتكلمين، ذلك الفكر الذي لا يعترف بمؤسسة في عالم الجماعة الإسلامية غير مؤسسة الأمة ذاتها حيث لا تشكل السلطة في قلبها غير اجتهاد واحد من اجتهادات عدة في نطاق الشريعة المتوحدة بالأمة من خلال أصل الإجماع[٣٧]. وعندما تتحول السلطة الى مؤسسة فإنها لا بد أن تدخل في صراع مع المؤسسة التاريخية الأخرى في عالم الإسلام: مؤسسة الأمة الشارعة. ويكون على الجماعة الإسلامية حينئذ أن تختار بين الإسلام والدولة. وقد أحس ابن سينا نفسه بالمأزق فحاول التطامُنَ عندما رأى أنّ الحدود بين الفئات الاجتماعية المفروضة من فوق (من الإمام) ليست ثابتة أو مغلقة كما أن الأمر متروك في مراتبه الدنيا على الأقل للاجتهاد والتقدير وليس مقرراً سلفاً: «وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخروج، واعداد أهَب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك، فينبغي أن يكون ذلك الى السائس من حيث هو الخليفة، ولا يفرض فيها أحكام جزئية، فإن فرضها فساد لأنها تتغير مع تغير الأوقات... فيجب أن يُجعل ذلك لأهل المشورة...»[٣٨]. ورغم ذلك فإن ابن سينا يبقى في هذه المسألة بالذات واضح التأثر بفكر الدولة والفكر الطبقي الاغريقي، هذا في حين كشف مفكر معاصر له تقريباً هو أبو الحسن العامري (- ٣٨١ هـ) مدى تناقض هذا الفكر والفكر الإيراني القديم - نظيره في هذه المسألة - مع التجربة الإسلامية عندما قال: «... كانوا يحرّمون على رعاياهم

(٣٦) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤٧.
(٣٧) قارن بمقالي السالف الذكر في الحاشية رقم ١٣.
(٣٨) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥٤.

الترقي من مرتبة الى مرتبة، وفي ذلك ما يعوق التراكيب السوية عن كثير من الشيم الرضية...»[٣٩]. وقال: «وليس يشك أن تسخير العاقل الحرّ بالقهر والغلبة على المنزلة الواحدة، وزجره عن اكتساب المحامد بالهمّة العلية... في الغاية في الاتّضاع والخسة...»[٤٠].

فاذا خضنا في تفاصيل مناقشات ابن سينا ومقترحاته لعمل ادارة الدولة على المستوى الاجتماعي تبين لنا بوضوح ومن جديد هذا الاختلاف الجذري بين ما بدأ به، ثم ما انتهى اليه تفصيلياً؛ فعلى المستوى الاجتماعي التفصيلي تعود النظرة الاسلامية التاريخية لتسود عنده في أكثر المسائل دون أن تستطيع ازاحة اليونان تماماً في مسائل أخرى قليلة. فللمدينة (الأمة) بيت مال مشترك: «بعضه من حقوق تُفْرض على الارباح المكتَسَبَة والطبيعية كالثمرات والنتاج، وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسّنة، وهو الغنائم...»[٤١]. وإذا كانت الأموال المذكورة هنا تكاد تتطابق وما ذكره الفقيه الكبير أبو عُبيد القاسم بن سلاّم في كتاب الأموال[٤٢]، فإن مصارف هذا المال عند ابن سينا تتشابه إلى حد كبير مع ما أورده أبو عبيد مع مراعاة التغيرات على مستوى الأرضية الاجتماعية بين القرن الثاني الهجري ومطالع الرابع، فالمال الاجتماعي «يكون عدة لمصالح مشتركة، وإزاحة لعلة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات...»[٤٣]. فالذي يبدو عند ابن سينا هنا ويغيب عند أبي عبيد قضية الجيش والانفاق عليه بعد أن تحول من جند له عطاء[٤٤] الى مؤسسة محترفة تشكل فئة متميزة من فئات الأمة غير منتجة اجتماعياً،

(٣٩) الإعلام بمناقب الإسلام ص ١٦٠.
(٤٠) الإعلام ص ١٧٥.
(٤١) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤٧.
(٤٢) كتاب الأموال (ت. م. خ. هراس) ص ١٣ وما بعدها. وقارن بكتاب الأموال لابن زنجويه (مخطوطة الظاهرية) ق ٤٦ أ.
(٤٣) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٤٧.
(٤٤) قارن بالأحكام السلطانية للماوردي ص ١٤٨ - ١٤٩.

وهي ظاهرة لم تكن قد تبلورت أيام أبي عبيد، لكنها كانت سبب الاضطراب الرئيسي أيام ابن سينا على المستوى الاجتماعي، ولهذا أراد «ازاحة علة الحفظة» قبل كل شيء، رغم انهم لم يعودوا حَفَظَةً بالمعنى الذي كانوا عليه عندما كانوا جنداً في طليعة الأمة: فمحترَس من مثله وهو حارس[٤٥]!.

ولا يفترق تصور ابن سينا عن التصور الاغريقي في مسألة حراس المدينة فقط[٤٦]، بل يخالف ذلك التصور أيضاً في مسألة البطالة ومضارها، كما يخالفه في قضية قتل الزمنى والضعفاء، وفي جدوى الربا، والزنا واللواط[٤٧]، متطابقاً في ذلك كله مع تقليديات المجتمع الاسلامي التاريخي. حتى اذا افتتح الحديث عن التشريع للتزاوج المؤدي الى التناسل وضرورته في المجتمع، واعتباره عملاً اجتماعياً ظاهراً ومن الطراز الأول أقام العلاقة بين الرجل والمرأة على المحبة: «التي لا تنعقد الا بالألفة، والألفة لا تحصل الا بالعادة، والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة»[٤٨]، لكن القضية تختلف في حال بروز خلاف في الأسرة بين الرجل والمرأة، فالطلاق يبقى في نظر ابن سينا حقاً من حقوق الرجل الذي يفرض عليه غرامة إن طلق بغير مسوغ معقول غير أنه يقف الى جانبه في عدم اعطاء المرأة حق الطلاق، وفي الاصرار على سترها واحتجازها في الخدر «لأنها مشتركة في شهوتها، وداعية جداً الى نفسها، وهي مع ذلك أشد انخداعاً، وأقل للعقل طاعة، والاشتراك فيها يوقع أنفةً وعاراً عظيماً...»[٤٩]؛ ويمكن القول هنا إن رأي ابن سينا في المرأة وفي تفاوت طبائع الناس انما يرجع الى أرسطو من جهة، لكننا لا

(٤٥) قارن بمقال فاروق عمر في مجلة المورد العراقية ١٩٧٩/٤ بعنوان: «الجند الأموي والجيش العباسي» ص ص ١٦٢ - ١٧٤.

(٤٦) كان أفلاطون يرى شيوعية المال والنساء بالنسبة للحُرّاس.

(٤٧) الالهيات من الشفاء/٤٤٧ - ٤٤٩. وقد دعا أفلاطون الى قتل الزمنى وناقصي التركيب في المقالة الخامسة من الجمهورية، كما وافقه أرسطو في السياسيات. بيد ان ارسطو كان لا يستسيغ الربا مثله في ذلك مثل ابن سينا.

(٤٨) الالهيات من الشفاء ٢/٤٤٩.

(٤٩) الالهيات من الشفاء ٢/٤٥٠.

نستطيع أن ننكر انه كانت هناك مواضعات اجتماعية اسلامية تطابق ابن سينا هنا معها قبل أن يتطابق مع اليونان، وهذا مثل آخر على ذلك التقاطع الحادث والمتجدد بين الموضوعة الفلسفية والمواضعة الاجتماعية، والذي يبدو أن ابن سينا كان شديد الاحساس به، بالغ التلمس له.

VI

يرى ابن سينا في هذا التنظيم الاجتماعي الشديد الدقة والتفصيل تطبيقاً للشريعة أو هو التطبيق الصحيح الأوحد لها. ويبقى هذا مضموناً ما دام السّانّ (الشارع = النبيّ) حياً. لكنه لا يعود كذلك عندما يُتوفى. صحيح أن الشريعة تبقى بسبب طابعها الجماهيري الذي أدركه ابن سينا ودعا الفلاسفة الى فهمه، لكن الأفضل ان لا يترك النبي - المؤسس للأمة على الشريعة - الأمر للمصادفة من بعده حتى لا يحدث الاختلاف، ان عليه ان يستخلف من بعده الأصلح: «يجب أن يفرض السّانُّ طاعة من يخلفه، وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته...»[٥٠]. سبيل الإمامة الشرعية عند ابن سينا اذن هو النصُّ لا الاختيار من الأمة. ويعني هذا ان ابن سينا يُؤثِرُ في هذا المجال النظرة الشيعية القائلة بذلك. ولا عجب فقد كان ابن سينا عندما كتب هذا في بلاط البويهيين، وهم من الشيعة. غير أن البويهيين كانوا شيعة إمامية، بينما يظهر اغفال قضية الإمام الثاني عشر عنده ايثاره للنظرة الاسماعيلية (الفاطمية) في الامامة، تلك التي ترى وجوب الامام بالنص واستمرار ظهوره. وتبقى هنا اشكالية أخرى، فابن سينا يتحدر من أب اسماعيلي غير أنه صرح في سيرته بأنه لم يكن يميل لذلك المذهب في فتوته[٥١]، فهل تعدلت نظرته في كهولته؟ إن الراجح ان شيئاً من ذلك لم يحصل، بل الأولى الذهاب الى أن الرجل كان انتقائياً في آرائه السياسية، وكان ينطلق من الواقع الذي يعيشه ويتأثر به. ويبدو أن حالة التشرذم الاجتماعي والسياسي كانت وراء ردود فعل ابن سينا

(٥٠) الالهيات من الشفاء ٢/٤٥١.

(٥١) نكت من أحوال الشيخ الرئيس للكاشي ص ١٠ - ١١.

السياسية التي تتسم بالوحدوية الشديدة، تلك الوحدوية التي تميز الفكر السياسي الاسلامي التقليدي سنيّه وشيعيه [٥٢].

لقد رأى ابن سينا في ترك أمر للاختيار باعثاً على الفرقة والاختلاف والفوضى على المستويات كافة، وهو ما كان يشهده كل يوم، ولذا آثر النظرة الشيعية الامامية في النص على الإمام قطعاً للاختلاف والنظرة الزيدية أو الاسماعيلية في استمرار فعالية الامام الاجتماعية لأن هذا كان هو المطلوب لاعادة لحمة الأمة سياسياً[٥٣]. ومن هذا المنطلق يمكن القول ان ابن سينا كان هنا وحدوياً اسلامياً غير مذهبي ويدل على هذا قوله ان هناك طريقاً (مفضولاً) لاقامة امامة شرعية، هي: «اجماع أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة...»[٥٤]. ويعني هذا من ضمن ما يعنيه انه يصحح خلافة أبي بكر وعمر، وهو يستشهد من بعد بتعاون علي وعمر في النائبات التي كانت تنوب الأمة[٥٥]. فالاجماع قاطع للاختلاف والفرقة، وما دامت الوحدة هي غرض ابن سينا فإنه مستعد للاعتراف بإمام تجمع عليه الأمة ولا تختلف رغم إدراكه صعوبة ذلك بل استحالته في عصره[٥٦]. ولا يقترب ابن سينا هنا من الشيعة الامامية الذين كانوا يخضعون للعباسيين السنة حفاظاً على وحدة الأمة فقط[٥٧]، بل يلتقي أيضاً مع

---

(٥٢) قارن بقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (بتحقيقي/١٩٧٨) ص ٤٠ - ٤٣، ومقالي بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الإسلامي» في مكان آخر من هذا الكتاب.

(٥٣) قارن عن النقاش حول إماميته أو اسماعيليته، بكتاب توفيق التطبيق (نشرة مصطفى حلمي/١٩٥٣) ص ١٦ وما بعدها، وكلمة كاظم الطريحي في مهرجان ابن سينا (طهران/١٩٥٤) ٣/٢٨١ - ٢٨٦.

(٥٤) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥١.

(٥٥) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥١.

(٥٦) انظر عن رسالة ابن سينا في الإجماع .BSOAS (1952) p. 378

(٥٧) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص ٤٠ - ٤١.

مفكري الاسلام السني السياسيين الذين كانت قضية وحدة الأمة هي القضية المركزية في فكرهم كله حتى على حساب الشرعية والعدالة[٥٨]. ففي حالة الخارجي (الذي يسميه المفكرون السياسيون السنيون: الباغي) يرى ابن سينا وجوب قتاله، ذلك أنه اذا كان قد آثر النص على الامام لأن «الاستخلاف بالنص أصوب... لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف...»[٥٩]؛ فإن قتال الخارجي ضروري للسبب نفسه: الحفاظ على وحدة الامة التي تشكل وحدة السلطة فيها مظهراً من مظاهر تآلفها[٦٠]؛ وهو في هذا يتطابق مع مفكري الاسلام السياسيين الذين يرون للامام الشرعي حقين: الطاعة والنصرة[٦١]. ولا ننسى في هذا الصدد ان ابن سينا كان معاصراً للبغدادي (٤٢٨ هـ) والماوردي (٤٥٠ هـ) وغيرهما من مفكري الأشعرية والمعتزلة والشيعة الذين كانوا يرددون الآراء نفسها. لكن الاصطباغ الشيعي يبدو هنا أيضاً عند ابن سينا اذ يرى كفر الخارجي نفسه وكفر الذين يقعدون عن قتاله نُصرةً للامام[٦٢]، بينما يرى فقهاء السياسة من الأحناف والحنابلة والشافعية أن الباغي فاسق وليس كافراً، اذ ان القرآن يعتبر الطائفتين المقتتلتين داخل الاسلام: «من المؤمنين»[٦٣]، ويدعو الأمة الى فرض الصلح والسلام وانصاف المظلوم اذ قد تكون للتمرد أسبابه ومسوغاته المعقولة والمقبولة. لكن الحرص على وحدة الأمة كان رائد ابن سينا هنا أيضاً على ما يبدو لا الاتجاه المذهبي بحد ذاته، فهو مستعد للاعتراف بالخارجي إماماً شرعياً ان تغلب وثبت صلاحه: «فإن صحح الخارجي ان المتولي للخلافة غير أهل لها... فالأولى ان

---

(٥٨) قارن بمقالي: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الاسلامي» في مكان آخر من هذا الكتاب.

(٥٩) الالهيات من الشفاء ٢/٤٥٢.

(٦٠) قارن بمقالي المذكور في الحاشية رقم ٢٣.

(٦١) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦، والمنهاج في شُعَب الايمان للحليمي ٣/٢٥٣ - ٢٥٥، والمعتمد لأبي يعلى ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٦٢) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥٢.

(٦٣) سورة الحجرات/٩.

يطابقه أهل المدينة »[٦٤]. ولا يختلف هذا في شيء عن نصوص مشابهة لأبي يعلى الحنبلي (٤٥٧ هـ)[٦٥]، والماوردي الشافعي (٤٥٠ هـ)[٦٦]، والغزالي الشافعي (٥٠٥ هـ)[٦٧].

فاذا وصل ابن سينا الى معالجة قضيتي: صفات الامام الشرعي ووظيفته في الأمة، ظهر لنا تطابق آرائه مع آراء المتكلمين والفقهاء السياسيين المسلمين، فالشجاعة والعفة وحسن التدبير صفات مطلوبة، وما يسميه الفقهاء بلوغ درجة الاجتهاد، ويسميه هو المعرفة بالشريعة، مطلوب[٦٨]. لكن المعول عليه عند ابن سينا: العقل وحسن الإيالة (السياسة)[٦٩].

ويتجلى « حسن الايالة » في تصرفات الامام على المستوى الاجتماعي، هنا تبرز عند ابن سينا قضيتان هما المحك لذلك كله: قضية كيفية دفع الأمة الى « التمسك بالجماعة »[٧٠]. والقضية الأخرى، قضية: الجهاد[٧١]، وتأكيد معنى عالمية أمة الاسلام. ان على الامام على المستوى الاجتماعي أن يشارك الأمة بنفسه في أعيادها وأفراحها وأتراحها: فهي « أمور جامعة »[٧٢]. كما أن عليه أن ينفّذ احكام العدالة وبشدة على الجميع حتى لا تشعر جماعات معينة أنها مهملة أو مظلومة فتتشرذم وتحقد « وتفارق الجماعة »[٧٣]. وواضح ان هذا التصور السينوي اسلامي تقليدي

---

(٦٤) الإلهيات من الشفاء ٣/٤٥٢.
(٦٥) المعتمد ص ٢٣٨ - ٢٣٩.
(٦٦) الأحكام السلطانية ص ٦.
(٦٧) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٦ - ٢١٧.
(٦٨) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥١، وقارن بالارشاد لامام الحرمين ص ٣١٤.
(٦٩) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥٢.
(٧٠) الإلهيات ٢/٤٥٢.
(٧١) الإلهيات ٢/٤٥٢.
(٧٢) الإلهيات ٢/٤٥٢. وابن سينا يقترب من أولئك القائلين بتحريم المكاسب في حالة عدم شرعية الإمام؛ قارن بمقدمة كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني (نشرة س. زكار / دمشق ١٩٨٠).
(٧٣) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥٤.

معروف، وعليه آراء مفكري الجماعة من المحاسبي وأحمد بن حنبل وحتى ابن جماعة وابن خلدون والسيوطي.

ويؤدي غموض مصطلح ابن سينا وفلسفته في حديثه عن « الجهاد » الى الابهام. لكن يمكن رغم ذلك بيان مقاصده[٧٤]. انه يرى أن العالم خارج دار الاسلام ينقسم الى ثلاثة أقسام: فهناك « غير المدينة » (غير الأمة الإسلامية) لكنها ذات صفة حميدة، وهذه لا بأس بموادعتها لكن لا على الإطلاق، فقد تأتي حقبة تتقدم فيها اعتبارات « عالمية الدعوة » على كل ما عداها. وهناك دار الحرب، وهذه لا تصح مهادنتها. وهناك أخيراً، دار الكفر التي لا تعالن المسلمين العداء لكن تسود فيها أنظمة فاسدة، وعلى المسلمين قتالها أيضاً. إن ابن سينا يخضع هنا لاعتبارات التدقيقات الفقهية الإسلامية دون أن ينسى في النهاية المبدئية الإسلامية الأولية التي تعتبر الجهاد ماضياً إلى يوم القيامة[٧٥]، والتي لا ترى العالم إلاّ مستوعَباً منها بشتر الوسائل والطرق.

V

وتبقى كلمةٌ لا بد أن تُقال فيما يتصل بمصطلح ابن سينا في المجال السياسي. لقد غلب عليه المصطلح الفلسفي الذي ظهر في عصر الترجمات؛ القرن الثالث الهجري، هذا رغم أنّ هذه الغلبة لم تكن مضمونية في أكثر الاحيان كما أظهرت حوارياتُنا هذه. فاذا عدنا الى النص الذي سبق أن أوردناه من « الحكمة العروضية » حول « السياسات » المعاصرة له، وجدنا له تفصيلاً وايضاحاً في منطق الشفاء، وفي كتاب الخطابة منه بالذات[٧٦]، هناك يقول ابن سينا « ان أصناف

---

(٧٤) الإلهيات من الشفاء ٢/٤٥٣.
(٧٥) مسند أحمد ٣/٢٤٤. ودراستي: « من الشعوب والقبائل الى الأمة » في مكان آخر من الكتاب. وفي الإعلام بمناقب الإسلام للعامري ص ١٤٧: « ولولا قيام أهل الدين بالمحاماة عن دينهم بالسيف لاجتاحتهم أعداؤهم، ولظهر الفساد في البَر والبحر، ولَهدّمت صوامع وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ... ».
(٧٦) الشفاء (المنطق/ص ٨ - الخطابة) ص ٥٣ - ٨٣.

السياسات أربعة، تتشعب الى ستة...»[٧٧]. ونفهم من هذا أنه يقصد بالسياسة نوع الحكومة بالمعنى الأفلاطوني ثمالمشائي لا بالمعنى الذي عُرف كلاسيكياً أيضاً بالمعنى نفسه[٧٨]، هذا رغم أنه يُسَمّي القائم على تنفيذ السنة ساناً تارة وسائساً تارة أُخرى. ومع أنه لا يتحدث بصراحة عن رأيه في تعدد الأئمة في العصر الواحد، فالمفهوم أنّ قوله بالنص يعني من جانبه أنه يرى وحدانية الخليفة أو الامام[٧٩]، هذا في حين قال أرسطو من قبل نقلاً عن **هوميروس** أنه لا خير في كثرة الرؤساء[٨٠]، وقال العامري من بين الفلاسفة الاسلاميين[٨١]، انه لا يجوز ان يكون الرأس أكثر من واحد راداً بذلك على الفارابي. وربما كان تجاهل ابن سينا للمسألة مباشرة سببه اعراضه عن مصادمة الفارابي الذي كان يرى فيه معلّمهُ. ويسمي ابن سينا **الشريعة سنّة** في الأعمّ الأغلب، ولا شك انه ينظر في ذلك الى مصطلح **الناموس** عند أفلاطون الذي يعتزّ به العامري[٨٢]؛ في حين آثر ابن سينا ترجمته بهذا الشكل. بيد

(٧٧) الشفاء (الخطابة) ص ٦٢. وقارن بالمعنى نفسه في كتاب فضائل النفس المنحول (ط. كللرمان/أرلنغن ١٩٦٥) ص ٥٥.

(٧٨) المصدر السالف الذكر ص ٦٣. وفي عيون الحكمة (في تسع رسائل/١٩٨٠) ص ٢ - ٣ يسمي ابن سينا التدبير الحكمة المدنية، ويقول إن فائدتها: «أن يُعلم كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء الانسان». وقارن بمعنى مصطلح التدبير عند ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحد» (ت. د. معن زيادة/١٩٧٨) ص ٤٠ - ٤٩. وانظر معنى التدبير في كتاب الفضيلة المنحول (ط. م. كللرمان/أرلنغن ١٩٦٥) ص ٤٨.

(٧٩) قارن بما سبق في الفقره رقم ٦ من المقال.

(٨٠) ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، الفصل العاشر.

(٨١) السعادة والاسعاد ص ١٩٤ - ١٩٥. والغريب أن الفارابي يذكر في «جوامع النواميس» (نشرة ف. جابرييلي) ص ٢٠ أن افلاطون كان يرى «أن الرئاسات الكثيرة مما يفسد الأمر وإن الواجب على واضع الناموس أن يكون مقصوده التفرد بالرئاسة».

(٨٢) السعادة والاسعاد ص ١٧٩ - ١٨٣. لكن العامري يسمي الناموس أحياناً سنة أيضاً. ويقول ابن سينا في رسالته: أقسام العلوم العقلية السالفة الذكر ص ١٠٨: «الناموس عندهم هو السنّة والمقال القائم الثابت ونزول الوحي...». وقارن بطريقة ابن رشد في فهم المسألة في ص ٢١٩ وما بعدها من تلخيصه للخطابة (نشرة محمد سليم سالم/١٩٦٧).

أن الأمر يختلف مضمونياً الى حدّ كبير بين الرجلين كما قدمناه. ويؤثر ابن سينا استعمال مصطلح **الإمام** بدلاً من **الخليفة** (الذي لا يورده الاّ نادراً) بسبب ثقافته الشيعية وقوله بالنص، هذا وان لم يسق الأمر تاريخياً الى نهاياته المنطقية اذ يبدو أنه لا يريد التشكيك بالخلفاء المسلمين التاريخيين. كما أنه يتبنى الترجمة العربية للموضوعة الأفلاطونية في مسائل المدبرين والصناع والحفظة. وهو يستخدم مصطلح المدينة مثل أفلاطون، والفارابي، لكنه يعني به الأمة الاسلامية كلها اذ يبدو أنّ «الاجتماع الاسلامي» في نظره كان هو نموذج «الاجتماع المدني».

أما غرض التدبير عنده فهو على مستوى **الأمة التوسط**[٨٣]، وهو يقرن ما يسميه الوساطة **بالعدالة**، هذا في حين يرى أرسطو أن غرض التدبير هو تحقيق بعض مصالح كل الفئات في المجتمع لكي يستمر المجتمع[٨٤]. ويرى فقهاء السياسة المسلمون ان غرض التدبير هو موازنة العصبيات بحيث تستمر الوحدة من ناحية، وتظل الجماعة مفتوحة على العالم من خلال الدعوة والجهاد من ناحيةٍ أُخرى[٨٥].

أما في المجال الاجتماعي فإنّ مصطلح ابن سينا لا يختلفُ كثيراً عن مصطلح الفقهاء المسلمين كما تشير الى ذلك الحواشي على هذه الحوارية.

VI

انني لأحسبُ أخيراً ان هذا العرض الموجز بعض الشيء قد أوضح المفاصل الرئيسية للنظرة السياسية والاجتماعية السينوية، وهي نظرة يغلب عليها الطابع الفلسفي في عالم المصطلح الفكري وبعض القضايا الرئيسية مثل قضية أصل الاجتماع البشري والمراتبية الاجتماعية وضرورة الدولة. وتسود اعتبارات الواقع والتجربة

(٨٣) الالهيات من الشفاء ٤٥٥/٢. وقارن برسالته في العهد (في: تسع رسائل) ص ١٤٥.

(٨٤) أرسطو: السياسيات ١٢٩٣ ب.

(٨٥) قارن بمقالي: المركزية والوحدة، في فصل آخر من هذا الكتاب. ومقالي: من الشعوب والقبائل الى الأمة، في أول فصول هذا الكتاب.

التاريخية للأمة الاسلامية سائر أجزائها، وبسبب من هذه التوليفية المصطنعة أحياناً بدا التناقض في هذه الانتقائية، بيد أن الاشكالية الرئيسية في هذه المنظومة بقيت اسلامية، انها اشكالية تماسك **الجماعة**، ووحدة **الأمة** عن طريق **وحدة الشريعة والشارع والسائس**[٨٦]. ولا شك ان هذا كله يظهر غنى علاقة من نسميهم بـ «فلاسفة الاسلام» ببيئتهم، ويجعل من الضروري قراءتهم من جديد في ضوء هذا الاعتبار.

---

(٨٦) قارن برأي آخر في المسألة:

Gardet, L, Quelques aspects de la penseé avicennienne danx ses rapports avec l'orthodoxixe musulmane, in: revue thomiste 47 (1939), pp. 575, 693-742.

اليمانية والقحطانية في الإسلام

دراسة في فكر الهمداني السياسي

تكررت في السنوات الاخيرة محاولات استكشاف الفكر السياسي للهمداني[1]. لكنها كانت تستند في الغالب الى وقائع حياته القريبة، وما عاناه من سجن وتشريد، وما ترتب على ذلك من تعرضه لبعض الأئمة والسادة في شعره[2]. إن اهتماماً أوسع وأعمق بمسألة اليمن في الاسلام يُظهرنا على صورة «متكاملة» لنمط من التفكير اليماني يأتي الهمداني في سياقه، بل إنّ تراثه هو المثل الأبرز له. وهكذا لا يظلّ المثل الفكري الهمداني فريداً في بابه، كما أنه لا يبقى رد فعل لظروف معينة في عصره باليمن، وفي علاقاته الشخصية بالسلطات المعاصرة له بالذات. إنّ لعلاقة اليمن بالاسلام جدليات في الفكر والتاريخ وصراعات السلطة والقبيلة، والمدينة والقرية ـ تبدو قبل الهمداني بزمن طويل في تضاعيف المأثورات التاريخية والكلامية، وفي ميراث وهب بن منبّه وعبد الرزاق الصنعاني وبشر بن أبي كبار البلوي، والتيجان، والمرويات الشعبية، وجداول النسب، وفخر الشعراء، وصراعات القبائل والعصبيات. وتستند محاولتي هذه لإعادة صياغة الصورة عن ذلك إلى تراث الهمداني بالدرجة الاولى الذي تمثّل كُلّ شيء، وعرضه دون أن

---

(١) انظر على سبيل المثال: الاكليل ١/٤٥ وما بعدها، وعلي محمد زيد القليسي: معتزلة اليمن، دولة الهادي وفكره ص ص ١٣١ ـ ١٤٢،

T. Nagel, **Alexander der Grosse in der frühislamischen Volksliteratur** (1981).

(٢) قارن بدراسة علي محمد زيد ص ١٤٠.

يفقد شخصيته في خضمه. وينشغل القسم الأخير من **المحاولة الأولية هذه بعلاقة** الفكر بالواقع عند الهمداني، وعلاقة الفكر السياسي الاسلامي بذلك كله، باليمن، وصورة اليمنيين عن أنفسهم، وصورة الهمداني عن اليمن والاسلام.

I

يبدو أنّ علاقة «أهل اليمن»[3] بالقبائل العربية الشمالية، لم تخل منذ بداية الاستقرار بالأمصار من شوائب. يدلّ على ذلك الحلف الذي نشأ في خمسينات القرن الأول الهجري بين الأزد وبكر (فربيعة) بالبصرة لمواجهة تميم وقيس[4]. وعلاقة ربيعة (بكر وتغلب وعبد القيس) باليمن (كندة وحمير على الخصوص) قديمة جداً، وما تزال محوطةً بغموضٍ كثيف[5]. بيد أنّ الأصل الحقيقي للتوتر بين الشمال والجنوب بدأ في سنوات معاوية الاخيرة عندما اتّضح استخلافه لابنه يزيد من بعده ـ وأمّه من كلب بن وبرة، من قضاعة ـ ومسارعة الأخير للبحث عن حلفاء وأعوان بين قبائل الشام والعراق، يستطيع من خلالهم تحقيق استقرار مُشابهٍ لذاك الذي ساد عهد أبيه. وليس مهمّاً هنا ـ والآن ـ التحقق من مدى صحّة ادعاء القيسية بالشام انتماء قضاعة اليهم في الأصل. إنما المهمُّ أنّ القيسيين قاموا ـ مدفوعين من جانب يزيد ـ بمحاولةٍ «توحيديةٍ» مع كلب دعمها معاوية الشيخ أيضاً. ومع أنّ بعض البطون القبلية الصغيرة، من مثل عاملة، وعشائر من لخم، وجذام ـ لم ترحّب بالمحاولة خشية ما ينجم عن ذلك من إسقاطٍ لدورها هي إن سيطرت الجماعات القبلية الكبيرة ـ؛ فإنّ المعارضة الجدية للمحاولة لم تتبلور إلا بعد وفاة يزيد، والصراع على السلطة الذي نشأ على الأثر. وعندما ظهر مروان بن الحكم مرشَّحاً أقوى، عارضه يمنيون بسببٍ من ميوله المعروفة من قبل لقيس

(٣) نزار عبد اللطيف الحديثي: أهل اليمن في صدر الاسلام ص ١٤٩.
(٤) قارن بالبيان والتبيين ٤/٦٦، ونقائض جرير والفرزدق ٢/٧٢٨ ـ ٧٣٠، وجمهرة ابن الكلبي (كاسكل) ١/٣١. وانظر **دامغة الهمداني** ص ٤١٣.
(٥) انظر المعارف لابن قتيبة ص ١٠١، ونقائض جرير والفرزدق ٢/٧٣٠، ومعجم ما استعجم ١/١٨. وقارن بالدامغة ص ٤١٣، ٤١٧ ـ ٤٢٠.

والشمال، لكنّهم اطمأنوا بعض الشيء اليه عندما وقفت قيس ضدّه مع ابن الزبير المسيطر بالحجاز[6]؛ فكانت وقعة **مرج راهط** عام ٦٥ هـ ، بين كلب (واليمنيين بالشام عامة) من ناحية، وقيس تحت إمرة الضحّاك الفهري[7]. وظلّ الصراع حين صراعاً بين **اليمن** وقيس، لا بين الشمال والجنوب، إذ إنّ ربيعة بالشام والعراق كانت ما تزال تحالف الازد وكلباً، كما أنّ تَميماً (من مضر) بالعراق وخراسان ـ رغم عدائها للأزد وربيعة، لم تعتبر نفسها عدوةً لقضاعة أو لليمن بشكل عام. إنّ هذا الصراع القبلي ذي الأصول الاقتصادية والسياسية ترك آثاره الواضحة في المجال النسبي فبدا في أول أجزاء **الإكليل** للهمداني محدّداً نقطة البدء في صراع العصبيات بين الشمال والجنوب. والصورة الأولى لوقائع الخصومة النسبية حول قضاعة، نجدها لدى ابن سلاّم في **طبقات فحول الشعراء**[8] حيث يذكر أنّ روح بن زنباع الجذامي" هو الذي طلب الى يزيد بن معاوية إلحاق قُضاعة بمعدّ، فأبى ذلك نائل بن قيس الجذامي" ـ وكان أحبّ إلى جذام من رَوح ـ فأخفقت الخطة، وقال الشاعر العاملي" عديّ بن الرقاع في ذلك أبياتاً منها:

قحطانُ والدنا الذي نُدعى له   وأبو خُزاعة خندف بن نزار
أنبيع والدنا الذي نُعْزى له   بأبي معاشر غائبٍ متواري
تلك التجارة لا نُجيبُ لمثلها   ذَهَبٌ يباع بآنُكٍ وأبار

هذه الواقعة تتضخم عند الهمداني فيقول[9]: «لمّادخل معاوية بكثير طمّاع قضاعة ومغفّليها، وطمع أن ينتقلوا عن نسبهم من قحطان الى معدّ، قال عديّ بن الرقاع...». ثم يتابع[10] «ويقال: بل إنّ ابن الرقاع قال هذا الشعر في أيام يزيد

(٦) الحماسة ١/٣١٨ ـ ٣١٩.
(٧) قارن بتاريخ الطبري ٢/٤٧٤ ـ ٤٨٠، والحماسة ٢/٣١٧ ـ ٣١٨، والاغاني ١٩/١٩٥ ـ ١٩٨. ويفخر الهمداني في الدامغة ص ٣٨٩ بالانتصار على المتقيّسين في مرج راهط.
(٨) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء ٢/٧٠١ ـ ٧٠٣.
(٩) الاكليل ١/١٥٦ ـ ١٦٣، ١٨٠.
(١٠) الاكليل ١/١٥٨ ـ ١٦٠.

بن معاوية . . . » . ويورد بعدها قصة ابن سلاّم بجذافيرها ، لكنه يضيف اليها أشعاراً كثيرة ، بعضها لابن الرقاع وبعضها لحسّان بن ثابت . وكان قبل ذلك قد أورد في أوراق كثيرة دلائل عقلية ونقلية تجعل من المستحيل أن يكون قضاعةُ ابناً لمعدّ ، ولا وُلد على فراشه . .[١١] . هذه هي قضاعة بن مالك بن حمير ـ النسب المعروف غير المنكر[١٢] . ويمضي هـذا التميّـز النسبي الى أبعـد الحدود فيجـري استغلال سلاسل ابن الكلبي عندما يكون ذلك ملائماً ، كما يجري تجاوزها عندما لا تنطبق حلقاتها تماماً والصورةَ التي وصل إليهـا الصراعُ أواخـرَ القـرن الثـالـث الهجري . ولا يبقى الصراع طبعاً صراعاً بين اليمن وقيس ، بل يجري التأكيد على مضر ومعدّ فيسقط ذكر الحلف القديم مع ربيعة خصوصاً بعد الصراعات التي نشبت بين الطرفين بالجزيرة الفراتية في سبعينات القرن الهجري الأول[١٣] ، ثم في القرن الثالث الهجري ـ بحيث ساغ القول إن العداوة بين تميم والأزد بدأت مذ كانا فردين لا قبيلتين ، وكذلك الشأن فيما يتصل بقيس وكلب[١٤] .

II

إن **اليمن** لا تسبق معدّاً من حيث القدم النسبي فقط ، بل تسبقها أيضاً من

---

(١١) الاكليل ١/١٣٧ وما بعدها ، وقارن بـ :

Kister, Notes on Caskel Gamharat an-Nasab; in: **Oriens**, 25-26, 1976.

(١٢) الاكليل ١/١٥٥ :

يـا أيها الداعـي ادعنـا وأبشر وكـن قضـاعيـاً ولا تَنَـزّر
نحن بنـو الشيـخ الهجـان الأزهـر قضـاعـة بـن مـالـك بـن حمير
النسب المعـروف غـير المنكـر

(١٣) قارن بتاريخ خليفة ١/٢٦٢ ، والحماسة ١/٢٦٠ ، والكامل للمبرد ٢/٢٦٨ ـ ٢٦٩ ، والأغاني ١٢/١٩٨ ـ ٢٠٧ ، ١٩/١٩٥ ـ ١٩٦ ، وخزانة الادب ١/١٧٩ ـ ١٨١ . وانظر عن ذلك الدامغة ص ٤٠٧ ـ ٤٠٩ .

(١٤) العقد الفريد ٢/٣١٨ ، وعيون الأخبار ٢/٢٩ ، وسمط اللآلي ص ص ٢٣ ـ ٢٤ ، والأغاني ٢٤/٨٢ .

حيث العراقة[١٤أ] فيما يرى الهمداني . صحيح أنّ آخر الأنبياء من معدّ ، لكنها فيما عدا ذلك لا تملك تاريخاً مستقلاً قبل ذلك ـ كما بيّن الهمداني . أمّا القحطانيون فإن والدهم هود النبي ، وهكذا يبدأ اجتماعهم البشري بالنبوة ، فهود والد قحطان . والهمداني يبذل جهوداً « ضخمة » في **الإكليل** لإبطال كل الاعتراضات والآراء المخالفة لرأيه وسلسلته النسبية . يقول الهمداني[١٥] إن الناس افترقوا في هود خمس فرق ؛ قالت **أولاها** ـ وهو رأيُ الهمداني ـ إن قحطان هو ابن هود بن عبدالله بن رياح بن خلد بن الخلود . ومشكلة الهمداني الحقيقية تكمن في محاولته التوفيق بين هذا النسب وما ورد في العهد القديم من سلسلة مخالفة ، ثم في عدم الربط بين حمير وعاد ، رغم أنّ هوداً كان مرسلاً لعاد ، فكيف لا يكون من أنفُسهم . ويتتبع الهمداني في **الاكليل** آثار هود في اليمن فيجد منبره وقبره ، ويذكر بعضْ وصاياه ، بحيث لا يمكن إلا أن يكون يمنياً خالصاً[١٦] .

وليس هذا فقط . بل إنّ النبوة تظلّ في عقبه باليمن ـ أي في حمير ، فمن حمير عند الهمداني الأنبياء صالح[١٧] ، وشعيب[١٨] ، ومنهم حنظلة بن صفوان المدفون بصيهد[١٩] . أمّا الخضر فهو حميري[٢٠] ، وكذا ذو القرنين[٢١] مكتسح الارض

(١٤أ) في الدامغة ص ٧٤ :

ملكْنـا قبـل خلقكـم البرايـا وكنـا قبلكـم متـأمّـرينـا

(١٥) الاكليل ١/٨٧ ـ ١٠٢ ، وقارن بملوك حمير لنشوان (القاهرة/١٣٧٨ هـ). ص ٢

(١٦) الاكليل ٨/١٥٦ ، ١٣١ ـ ١٣٣ ، ١٧٦ ـ ١٧٧ ؛ وانظر ملوك حمير ص ص ٣ ـ ٥ . وفي كتاب العرب لابن قتيبة (رسائل البلغاء /١٩٤٦) ص ٣٥٥ : « .. عن وهب بن منبه أنه سئل عن هود أكان أبا اليمن الذي ولدهم؟ قال: لا ! ولكنه أخو اليمن في **التوراة** (!!) فلما **وقعت العصبية** بين العرب وفخرت مصر بأبيها إسماعيل ادّعت اليمن هوداً ليكون لهم والدٌ من الأنبياء » .

(١٧) الاكليل ٢/٢٦٨ .

(١٨) الاكليل ٢/٢٦٤ ـ ٢٦٧ ، ٣٥٥ .

(١٩) الاكليل ٨/١٣٨ .

(٢٠) الاكليل ١/١٣٧ .

(٢١) الاكليل ٢/٢٦٧ ؛ وانظر التيجان ص ٩١ ، وملوك حمير ص ص ١٠١ ـ ١١٣ .

وباني السّد ، في حين يظهر لقمان بوصفه عبداً للقين من قُضاعة آتاه الله الحكمة[٢٢] . ولا ينسى الهمداني حتى في هذا المجال خصومه من نزار ومعدّ ؛ فإذا ثقيف[٢٣] عنده – كما ذكر ابن الكلبي من قبل – الأب المزعوم للقبيلة العربية المشهورة بالطائف – عبد من عبيد صالح النبي اليمني المذكور بالقرآن .

وإذا كان النبي معدّيّاً فلا يعني هذا أنّ اليمنيين قصّروا في نصرته أو اتّباع دعوته ؛ فقد نصروه وآووه عندما أبى قومه المعديون أن يتابعوه في البداية[٢٣أ] . لقد كان النبيّ (ص) يعرف كم هم اليمنيون مهمّون للإسلام ؛ ولذلك كتب إلى بني عبد كلال[٢٤] ، كما كتب إلى العباهلة[٢٥] . ويضيف الهمداني الى ذلك أسماء صحابةٍ كبارٍ من اليمن من مثل عريب بن عمير ذي مرّان الهمداني[٢٦] ، وقيس بن نمط الأرحبي الهمداني[٢٧] ، والعلاء بن الحضرمي[٢٨] ، وأبرهة بن الصبّاح[٢٩] ، ووائل بن حجر[٣٠] ، وأبي موسى الأشعري[٣١] ، وزنباع الجذامي[٣٢] والدرَوح بن زنباع .

هكذا تابع الحميريون والهمدانيون (وهم الأهمّ لدى الهمداني) ميراثهم القديم ، فكما كانت فيهم النبوة قديماً ، لم يُحْرَموا نُصرة النبوة الأخيرة ، وهذا وإن يكن ظهورُ النبيّ في معدّ سوءة حظ كبيراً . ولا يذكر الهمداني في **الإكليل** إنجازات

(٢٢) الاكليل ١/١٣٧ – ١٣٨ .
(٢٣) الاكليل ٢/٢٦٨ – ٢٦٩ .
(٢٣أ) الدامغة ص ص ٢٩٧ – ٣١٢ .
(٢٤) الاكليل ٢/٣٢٧ .
(٢٥) الاكليل ٢/٣٣٨ – ٣٣٩ .
(٢٦) الاكليل ١٠/٣٣ .
(٢٧) الاكليل ١٠/٢٢٠ .
(٢٨) الاكليل ٢/٤٤ – ٤٧ .
(٢٩) الاكليل ٢/١٥٩ – ١٦٠
(٣٠) الاكليل ٢/٣٣٧ – ٣٣٨ .
(٣١) الاكليل ١٠/٢١٤ .
(٣٢) الاكليل ١٠/٩٦

الأنصار اليمنيين في الإسلام وله . صحيح أنّه يعتبرهم يمنيين لكنه – وهو في معرض تعداده لإنجازات اليمن في الاسلام – يَدَعُ ذلك للنعمان بن بشير الصحابي المعروف في خصومته مع الأخطل أمام معاوية ، ومع ذلك فهو يُصَدِّر القصيدة التي يذكر فيها النعمان نصرة اليثربيين للرسول (ص) بالقول : « فقال النعمان بن بشير – وافتخر بقديم قحطان »[٣٣] ، مع أنّ النزاع كان حول مفهوم الأنصار والنصرة ، وقد جاء في قصيدة النعمان المزعومة قوله[٣٤] :

ونحن كسونا البيت أول مَنْ كسى ... وسيقت الينا في ظَفار الغنائم
نصرنا رسول الله إذ حلّ بيننا ... بأسيافنا من كل من هو ظالم
فما أنت والأمر الذي لستَ أهله ... ولكنْ وليُّ الحقّ والأمر هاشمُ
إليهم يَصيرُ الأمر بعد شتاته ... فَمَنْ لك بالأمر الذي هو لازمُ
بهم شرع اللهُ الهدى واهتدى بهم ... ومنهم له هادٍ إمامٌ وخاتَمُ

غير أنه من ناحية أخرى يدفع عن حسّان بن ثابت الخزرجي الأنصاري وصمة الجبن في روايةٍ عن ابن عبّاس[٣٥] ، ويذكر جبن الحارث بن هشام (من قريش) وكيف صرّح به ، في حين لم يتهم أحد من خصوم حسّان من الشعراء حسّاناً بذلك – فيكون حديث صفية المعروف عن جبن حسّان مظلم الطرق[٣٦] .

III

بيد أنّ الهمداني يجد راحةً أكبر ومجالاً أوسع عندما يدع حديث النبوة والاسلام (المرتبط الى حدّ بعيد بالنبيّ المتحدر من معدّ) ليفيض في الحديث عن نَسَبَيْ همدان وحمير ، في الجزء الثاني من **الاكليل** . ولا شكّ أنّ هيكل هذا الجزء يستند من حيث العمود النسبي الى ابن الكلبي ، ومن حيث المادّة الأخبارية الى التيجان . لكن الهمداني – الذي اتّضحت الصورةُ عنده تماماً – يكسو الهيكل

(٣٣) الاكليل ٢/٢٠٤ – ٢٠٨ .
(٣٤) الاكليل ٢/٢٠٥ .
(٣٥) الاكليل ٢/٢٠٨ – ٢٠٩ .
(٣٦) الاكليل ٢/٢٠٩ .

عظاماً ولحماً بأخبار وأقاصيص واستطرادات من المأثورات المسجّلة أو المتداولة في زمنه، ومن استقصاءاته الشخصية تبدو كلها مصوّبة في قالب موجه نحو هدف محدّد، رغم طابعها العشوائي الظاهر لأول وهلة. والملوك الأسطوريون اليمنيون، قصصهم معروفة ولا داعي للاستطراد بذكرها، لكن الاشارة الى أصل المسألة وعلاقتها بمعدّ وباليمن زمن الهدماني واضحة الفائدة. يذكر الهمداني باقتضاب أنّ المُلْكَ كان أولاً في همدان(٣٧). لكنه يعود فيذكر أنّ أول من ملك يعرب بن قحطان(٣٨)، ثم توارث حمير الملك(٣٩)؛ ففي آل الصُّوار من حمير(٤٠): «الملك والسياسة والرياسة». وكان سبأ بن يشجب بن يعرب هو واضع نُظم الملك(٤١). كما أسهمت بلقيس الحميرية في تنظيم ذلك تنظيماً نهائياً(٤٢). ورغم أنّ ملوك حمير الأوائل قاموا باكتساح العالم فإن ذا القرنين من بينهم - وهو من بني سدد بن زُرعة بن حمير - اكتسحه مرتين، ووصل الى مطلع الشمس ومغربها وبني السّد. ولا يشدّد الهمداني على اتحاد شخصي الاسكندر وذي القرنين، لكنه لا ينفي تلك الصلة. ولا شك أنّ ضياع الجزء الثالث من **الإكليل** (وهو في مفاخر قحطان) حرمنا من التعرف على المزيد من هذه التقاليد الخاصة بملك قحطان وحمير في نظر الهمداني. بيد أنّ كتاب «**الملوك المتوجة**» (٤٣) لنشوان عوّض بعض الشيء. ثم إن جزء **الإكليل** الثاني عينه يشكّلُ أساساً صالحاً للتعرف على نظرة الهمداني إلى المُلْك ومُلْك حمير بالذات. ولا يهتمّ الهمداني بتعداد كل الملوك، بل يؤكد على عدة

(٣٧) الاكليل ١/١٠، ١٥ - ١٦.

(٣٨) الاكليل ١/١١٦ - ١١٧؛ وانظر ملوك حمير لنشوان ص ص ٧ - ٩. وقد عاد الهمداني فأوجز تاريخ حمير في شرح الدامغة ص ص ٥٣٢ - ٥٤٣.

(٣٩) الاكليل ٢/٢٥.

(٤٠) الاكليل ٢/٥٩.

(٤١) الاكليل ١/١٢٥.

(٤٢) الاكليل ١٠/٢٢، وعن قبر بلقيس ٨/٢٠٤؛ وانظر التيجان ص ١٤٧، وملوك حمير ص ص ٧٧ - ٨٥.

(٤٣) كتاب نشوان بن سعيد الحميري: ملوك حمير وأقيال اليمن.

مفاهيم تُضيءُ نظرته للمسألة كلها، وهي(٤٤): مفهوم العراقة، ومفهوم التتويج، ومفهوم الفتح. إن ملك حمير بدأ بنبوة مثل مُلْك بني اسرائيل. وهذا يعطيهم حقاً في الاستمرار والاستمرار. بل هذا يجعلهم بشراً غير البشر العاديين - وهناك شبه معيّن بين هذه الفكرة وفكرة الخوارنا عند الفرس القدامى(٤٥). بل إن التشابه هذا يتجاوز حدود هذا المفهوم الى المفهومين الآخرين. فالتتويجُ يعني التوارث. إنه يعني انتقال المُلْك من السابق للاحق بطريقةٍ شرعيةٍ. ولنلاحظ في هذا المجال عنوان كتاب نشوان بن سعيد: «الملوك المتوجة». إنّ ملوك حمير منذ البداية وحتى النهاية كانوا من «بيت المُلْك»، وكان الغريب لا يستطيع الاستمرار بل يُقتل من قريب. وعندما كان ملك متوج يشرف على الموت دون أن يكون له عقب وارث، كان يستدعي زوجته الحامل فيضع التاج على بطنها ليكون مولودُها ملكاً شرعياً(٤٦). وهذا فهمٌ للملك والتتويج نجده في المأثورات عن كتب التيجان الفارسية المعروفة. ويأتي الفتح أو الاكتساح للعالم أو لجزء من المعمورة ليكمل الحلقة؛ فإذا الملك ملكٌ كامل، مع اكتمال النموذج الفارسي لفهم المسألة أو تصورها(٤٦أ).

إن مَعَدّاً لا تستطيع أن تبرز ماضياً يشبه هذا الماضي، فلم يتوج معدّيٌّ قطّ غير هوذة بن علي الحنفي(٤٧)، وكان الذي تَوّجَهُ كسرى. وكان تاجُهُ خرزات. غير أن هذا القدر غيرُ ثابتٍ أيضاً؛ إذ إن العَلاّمة المعروف أبا عمرو بن العلاء يقول: لم يتوج معدّي قط، وإنما كانت لليمن(٤٨). وليس هذا فقط، بل إن اليمنيين

(٤٤) الاكليل ١/١١٦ - ١١٧، ٢/٢٥؛ وانظر التيجان ص ٣٩ وما بعدها، وملوك حمير ص ص ١٠/١١، ٦٢ - ٦٩، ٩٣ - ٩٥.

(٤٥) قارن عن الفكرة:

– R. N. Frye, Khwārna; in: Iranica Antique IV, 1964, pp. 36-54.

– The Cambridge History of Iran, V, 102-104, 443-446.

(٤٦) قارن بنشوان بن سعيد: الحور العين ص ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٤٦أ) كتاب الدامغة ص ١٠٨ - ١١٠

(٤٧) الاكليل ٢/٣٣٦.

(٤٨) الاكليل ٢/٣٣٦ - ٣٣٧.

كانوا يسودون شمال الجزيرة، فقد كان أبو دُويلة الهمداني ملكاً على تغلب[٤٩]. وكانت كندة تسود معدّاً[٥٠] ثم سادتها حمير[٥١]. وكان علقمة بن ذي قيفان الملك الحميري يأخذ الإتاوة من هوازن[٥٢]. والنعمان بن بشير يقول[٥٣]:

لنا من بني قحطان سبعون تُبَّعاً … أطاعت لها بالخرج منها الأعاجمُ
فمنا سُراة الناس هودٌ وصالحٌ … وذو الكفل منا والملوكُ الأعاظمُ
ومنا ملوكُ الناس فهدٌ وتُبَّعٌ … وعبد كلالٍ والقرومُ القماقمُ

وعمرو بن سَلَمة الهمداني الذي أرسله الحسنُ بن عليّ إلى معاوية مع محمد بن الأشعث يفخر عليه قائلاً[٥٤]:

وإني لمن قومٍ بنى اللهُ مجدهم … على كل بادٍ من مَعَدٍّ وحاضر

والهيثم بن أسود النخعي يفخر أمام معاوية قائلاً[٥٥]:

والله ما طلعت شمسٌ ولا غربت … على قَبيلٍ كقحطانٍ إذا نُسبوا
بزّوا معداً فحازوا فوق غايتها … ولم يَفُتْهُمْ من الأقوام ما طلبوا
لولا النبي - نبي الله - ما سقطت … قداحُكم في قداح القوم إذ ضربوا

ولا بأس في هذا المجال من الفخر على قريش بمعركة بدر، خصوصاً ان النبي كان في صف اليمنيين (الأوس والخزرج)، اذ يبدو أنهم لم يجدوا في الموروثات

---

(٤٩) الاكليل ١٠/٩٢ - ٩٥.
(٥٠) الاكليل ٢/٢٣٤.
(٥١) الاكليل ٢/٢٣٤. وفي الدامغة ص ١٢٦ أنّ عمرو بن حسّان الحميري هو الذي ولّى عمراً المقصور الكنديّ على معدّ.
(٥٢) الاكليل ٢/٢٠٤ وما بعدها. وينفي الهمداني في شرح الدامغة ص ٢٦٨ - ٢٦٩ أن تكون معدٌّ لقاحاً، ويذكر أمثلةً على خضوعها ودفعها الإتاوات لليمن.
(٥٣) الاكليل ٢/٢٠٤ - ٢٠٥.
(٥٤) الاكليل ٢/٢١٢ - ٢١٥.
(٥٥) الاكليل ٢/٢١٣ وما بعدها. وفي الاكليل ٢/٣٢١ - ٣٢٣ أن ملكاً يمنياً غزا مكة وأراد نقل أحجار الكعبة لكنه هُزم وأُسر. والهمداني ينفي تاريخية القصة بعد إيراده لها.

عندهم ما يشير إلى سيطرةٍ لهم على مكة في الجاهلية؛ يقول النعمان بن بشير مخاطباً معاوية[٥٦]:

فإن كنتَ لم تشهد ببدرٍ وقيعةً … أذلت قريشاً والأنوفُ رواغمُ
فسائل بنا حيي لؤي بن غالب … وأنت بما تُخفي من الصدر كاتمُ
ألم تبتدركم يوم بدرٍ سيوفنا … وليلُكَ عما نال قومَكَ نائمُ

ويقول محمد بن عبدالله الحميري:

سائل مَعَدّاً يوم كل كريهة … وحكّم وحاكمهم وإن لم يحكموا
ألسنا سقينا يوم بدرٍ صدورنا … بأسيافنا إذ قيل يا فِهْرُ أسْلِموا
ونحن جدعنا أنف قيس ولم ندع … بمكة من ينبو ومن يتكلَّمُ
فإنْ يزعموا أن النبي ورهطه … بنو عمهم أَولى ولاءً وأرحمُ
فما لهمُ فخرٌ علينا بمجدهم … ونحن اتّبعنا ما أَحَلَّ وَحَرّموا

حتى الإسلام الذي جاء به رجلٌ من مَعَدّ سبق اليه اليمنيون؛ ولذلك يتابع محمد الحميري قائلاً[٥٧]:

فما الفخرُ إلا فخر قومي ومجدهم … وما العِزُّ إلا حيث صاروا فيمّموا
وما الأرضُ إلاّ أرضنا وسماؤنا … ولو غضبت من ذا نزارٌ وعَظّموا

ولا تنتهي قصص الهمداني عن أمجاد اليمنيين وتحدياتهم للخلفاء من نزار، وحديثهم أمامهم عن فضل اليمن قبيلةً قبيلةً، وفخرهم عليهم بقديمهم التالد[٥٨].

ويكثر الهمداني الاستشهاد بشعر علقمة ذي جدن، وهو رجلٌ وقف شعره على «رثاء حمير وقصورها ... وقصيدتُه إحدى المراثي ... وهي من أحسن المراثي

---

(٥٦) الاكليل ٢/٢٠٦، ٢٣٢. وانظر الدامغة ص ٤٢.
(٥٧) الاكليل ٢/٢٣٢.
(٥٨) الاكليل ٢/١٩٦ - ٢٢٢. وقارن بالدامغة ص ٣١.

كانوا يسودون شمال الجزيرة، فقد كان أبو دُويلة الهمداني ملكاً على تغلب[٤٩]. وكانت كندة تسود معدّاً[٥٠] ثم سادتها حمير[٥١]. وكان علقمة بن ذي قيفان الملك الحميري يأخذ الإتاوة من هوازن[٥٢]. والنعمان بن بشير يقول[٥٣]:

لنا من بني قحطان سبعون تُبَّعاً   أطاعت لها بالخرج منها الأعاجمُ
فمنا سُراة الناس هودٌ وصالحٌ   وذو الكفل منا والملوكُ الأعاظمُ
ومنا ملوكُ الناس فهدٌ وتُبَّعٌ   وعبد كلالٍ والقرومُ القماقمُ

وعمرو بن سَلَمة الهمداني الذي أرسله الحسنُ بن عليّ إلى معاوية مع محمد بن الأشعث يفخر عليه قائلاً[٥٤]:

وإني لمن قومٍ بنى اللهُ مجدهم   على كل بادٍ من مَعَدٍّ وحاضر

والهيثم بن أسود النخعي يفخر أمام معاوية قائلاً[٥٥]:

والله ما طلعت شمسٌ ولا غربت   على قبيلٍ كقحطانٍ إذا نُسبوا
بزّوا معدّاً فحازوا فوق غايتها   ولم يَفُتْهُمْ من الأقوام ما طلبوا
لولا النبي - نبي الله - ما سقطت   قداحُكم في قداح القوم إذ ضربوا

ولا بأس في هذا المجال من الفخر على قريش بمعركة بدر، خصوصاً ان النبي كان في صف اليمنيين (الأوس والخزرج)، اذ يبدو أنهم لم يجدوا في الموروثات

---

(٤٩) الاكليل ١٠/٩٢ - ٩٥.
(٥٠) الاكليل ٢/٢٣٤.
(٥١) الاكليل ٢/٢٣٤. وفي الدامغة ص ١٢٦ أنّ عمرو بن حسّان الحميري هو الذي ولّى عمراً المقصور الكنديّ على معدّ.
(٥٢) الاكليل ٢/٢٠٤ وما بعدها. وينفي الهمداني في شرح الدامغة ص ٢٦٨ - ٢٦٩ أن تكون معدٌّ لقاحاً، ويذكر أمثلةً على خضوعها ودفعها الإتاوات لليمن.
(٥٣) الاكليل ٢/٢٠٤ - ٢٠٥.
(٥٤) الاكليل ٢/٢١٢ - ٢١٥.
(٥٥) الاكليل ٢/٢١٣ وما بعدها. وفي الاكليل ٢/٣٢١ - ٣٢٣ أن ملكاً يمنياً غزا مكة وأراد نقل أحجار الكعبة لكنه هُزم وأسر. والهمداني ينفي تاريخية القصة بعد إيراده لها.

عندهم ما يشير إلى سيطرةٍ لهم على مكة في الجاهلية؛ يقول النعمان بن بشير مخاطباً معاوية[٥٦]:

فإن كنتَ لم تشهد ببدرٍ وقيعةً   أذلت قريشاً والأنوفُ رواغمُ
فسائل بنا حيي لؤي بن غالب   وأنت بما تُخفي من الصدر كاتمُ
ألم تبتدركم يوم بدرٍ سيوفنا   وليلُكَ عما نال قومَكَ نائمُ

ويقول محمد بن عبدالله الحميري:

سائل مَعَدّاً يوم كل كريهة   وحكّم وحاكمهم وإن لم يحكموا
ألسنا سقينا يوم بدرٍ صدورنا   بأسيافنا إذ قيل يا فِهْرُ أسْلِموا
ونحن جدعنا أنف قيس ولم ندع   بمكة من ينبو ومن يتكلّمُ
فإنْ يزعموا أن النبي ورهطه   بنو عمهم أولى ولاءً وأرحمُ
فما لهمُ فخرٌ علينا بمجدهم   ونحن اتّبعنا ما أحَلَّ وَحَرّموا

حتى الإسلام الذي جاء به رجلٌ من مَعَدّ سبق اليه اليمنيون؛ ولذلك يتابع محمد الحميري قائلاً[٥٧]:

فما الفخرُ إلا فخر قومي ومجدهم   وما العزُّ إلا حيث صاروا فيمّموا
وما الأرضُ إلاّ أرضنا وسماؤنا   ولو غضبت من ذا نزارٌ وعَظّموا

ولا تنتهي قصص الهمداني عن أمجاد اليمنيين وتحدياتهم للخلفاء من نزار، وحديثهم أمامهم عن فضل اليمن قبيلةً قبيلةً، وفخرهم عليهم بقديمهم التالد[٥٨].

ويكثر الهمداني الاستشهاد بشعر علقمة ذي جدن، وهو رجلٌ وقف شعره على «رثاء حمير وقصورها... وقصيدتُه إحدى المراثي... وهي من أحسن المراثي

---

(٥٦) الاكليل ٢/٢٠٦، ٢٣٢. وانظر الدامغة ص ٤٢.
(٥٧) الاكليل ٢/٢٣٢.
(٥٨) الاكليل ٢/١٩٦ - ٢٢٢. وقارن بالدامغة ص ٣١.

وأسلسها، وهي معظَّمةٌ عند أهل اليمن[٥٩]..». كما يذكر أعشى همدان[٦٠]، وهو الشاعر الثائر مع عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث (٨٢ ـ ٨٤ هـ) بالعراق وسجستان، وهو الذي فخر على الحَجّاج بن يوسف الثقفي والي العراقين بقديم ابن الاشعث، فقال[٦١]:

يـأبـى الالـه وعـزة ابـن محمد — وجـدودٍ ملـك قبـل آل ثمودِ
أن تـأنسـوا بمذمّمين عـروقهـم — في الناس إن نُسبوا عروق عبيـدِ
كم من أبٍ لك كان يعقدُ تاجـه — بجبين أبلج مقولٍ صنديدِ

إنّ ملك بني أميّة قام على أكتاف اليمنيين كما تؤكد أقاصيص الهمداني مرات ومرات[٦٢]. وكان روح بن زنباع الجذامي اليد اليمنى لعبد الملك بن مروان. كما كان سعيد بن حُمَّرة معظَّماً عنده[٦٣]. وعندما ضلّ الوليد بن يزيد قتله يمنيٌّ هو يحيى بـن معيوف[٦٤]. أما في معسكر علي قبل ذلك فإن سعيد بن قيس سليل ملوك البَوْن كان إلى جانب الأشعث بن قيس قطب الرحى[٦٥]. وهكذا ظل

(٥٩) الاكليل ٢/٢٧١ ـ ٢٧٢، ٢٧٣ ـ ٢٧٦، والدامغة ص ١٢٤.

(٦٠) قارن عنه الاغاني ٦/٣٤ وما بعدها، وأنساب الاشراف ٥/٢٣٥ ـ ٢٣٦، ٣٤٨ ـ ٣٤٩. والمعرفة والتاريخ ٢/٣٠ ـ ٣١، والطبري ٢/٥٧١ ـ ٥٧٢، والموفقيات ص ٥٤٨، وشرح نهج البلاغة ٢/٢٨٩، وأسماء المغتالين (في نوادر المخطوطات) ٢/٢٦٥ ـ ٢٦٧. وقد جمع غاير أشعاره (١٩٢٨)، وترجم فون غوتا مادة الأغاني عنه الى الالمانية (١٩١٢). وقارن بنللينو: الآداب العربية ص ص ١١٢ ـ ١١٣، وعطوان: الشعر العربي بخراسان ص ١٥٦.

(٦١) الأغاني ٦/٥١.

(٦٢) الاكليل ٢/١٩٦ ـ ٢٢٢.

(٦٣) الاكليل ١٠/٦١ ـ ٦٢.

(٦٤) الاكليل ١٠/٩٩ ـ ١٠٠، والدامغة ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠. ويقول الهمداني في الدامغة ص ٣٩٢ أنهم أسقطوا الأمويين لأنهم فضلوا مضراً عليهم.

(٦٥) الاكليل ٢/٢٧٩ ـ ٢٨١، ١٠/٤١ ـ ٥٠، والدامغة ص ص ٧٥ ـ ٨٠. وقد أوجز الهمداني دور اليمن السياسي والعلمي في الإسلام في شرح الدامغة ص ص ٥٤٠ ـ ٥٩٠. وفي دراستي عن «ثورة ابن الأشعث والقراء» (فايبورغ / ١٩٧٧) صفحات في اليمانية بالكوفة، ومقام الأشعث وسعيد بن قيس بينهم.

اليمانية في الاسلام كما كانوا قبله السادة والقادة، وقد قال في **دامغته**[٦٥أ]:

ومـا بسـواهما فخـرٌ وإنـّا — لذلك دونَ كُلٍّ جامعونا

هذا وإن كان عليهم أن يقنعوا بالمركز الثاني في الاسلام على الخصوص.

IV

هذا المركز الثاني بالذات لم يقنع اليمنيين منذ البداية في نظر الهمداني. ومَثَّلُ يزيد بن مُفَرّغ الحميري الشاعر مشهور[٦٦]. فقد أبى الخضوع لآل زياد بالعراقين ولقي عذاباً ومصاعب. وتعاصر عذابه على يد آل زياد والامويين مع الانقسام اليمني القيسي بعد مرج راهط، وقد سئل الأصمعي عن شعر تبّع وقصته ومن وضعها فقال[٦٧]: «ابن مفرغ! وذلك أنّ يزيد بن معاوية لما سيَّره الى الشام وتخلصه من عبّاد بن زياد أنزله الجزيرة ـ وكان مقيما برأس عين. وزعم أنه من حمير، ووضع سيرة تبع وأشعاره...». إنّ هذا يعني أن الوعي اليمني بالذات بدأ في وقت مبكر فبالإضافة الى يزيد بن مفرغ هناك وهب بن منبّه وعبيد بن شرية (وان لم يكـن مـن حمير أو همـدان). وفي هـذا السيـاق روى عبـد الرزاق (ـ ٢١١ هـ) عن معمر عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبُري عن أبي هريرة، من حديثٍ[٦٨]: «... ولا تقوم الساعة حتى يسوقَ الناسَ رجلٌ من قحطان». بل يقال إنّ عبدالله بن عمرو ابن العاص (ـ ٦٣ هـ) كان يرى أن القحطاني سيلي السلطة بعد يزيد مباشرةً إن لم يكن بعد معاوية[٦٩]. أما أبو الغيث (ـ ٩٠ هـ)

(٦٥أ) الدامغة ص ٦٢.

(٦٦) انظر نسبه في الإكليل ٢/١٦٢، وقارن بالأغاني ١٨/٢٥٠ وما بعدها.

(٦٧) الأغاني ١٨/٢٠٠. والملاحظ أنّ هناك تقابلاً أو توازياً ما بين مصيري ابن مفرغ والهمداني فكلاهما سُجن وعُذّب، وكلاهما استعان بالعصبية القبلية لإنقاذ نفسه، وكلاهما كان قحطاني النزعة، وكلاهما ألّف في قديم اليمن.

(٦٨) المصنف ١١/٣٨٨، وصحيح البُخاري (نشرة كرال) ٤/٣٨٤ ـ ٣٨٥؛ وقارن بطبقات ابن سعد ٢/١٢، وصحيح مسلم ٢/٣٩٤.

(٦٩) صحيح البخاري ٤/٣٨٤ ـ ٣٨٥. وقارن بصحيح مسلم ٢/٣٩٤.

مولى عبدالله بن مطيع فقد روى عن أبي هريرة مجيء رَجلٍ من قحطان يسوق الناس بعصاه[٧٠]. ويبدو ان يمنيين كثيرين كانوا ينتظرون القحطاني بالعراق على الخصوص، إذ إنّ المسعودي[٧١] وصاحب « البدء » يرويان أن ابن الأشعث وابن المهلّب استخدما ذلك لجلب العامة اليهما في تمردهما. وسمى عبد الرحمن بن الأشعث نفسه المنصور[٧٣]. كما سمّاه مادحوه: المنصور، وجالي الكرب[٧٤]. ويقول الجاحظ[٧٥] « وقد خرج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ويزيد بن المهلب على تحقيق الرواية في الأصفر القحطاني، ولم يكن بين ألوانهما وبين الصفرة سبب ».

ان الهمداني[٧٦] العلاَّمة بالأخبار والأنساب والفلك كان يعرف ذلك كله وقد استخدم المادة في كتاباته وان لم تكن في وضوح الشعر الذي قاله ضدهم. فهو يذكر أن أحد المعيدين رفض تزويج ابنته من محمد بن يحي بن الحسين لأنه لم يرضه لها[٧٧]. ويروي بالتفصيل قصة اليمنيين بصعدة وصنعاء مع ابراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي، فقد أيده الجميع عندما دخل

---

(٧٠) مسند احمد ٤/٩٤، وصحيح مسلم ٨/١٨٣؛ وقارن بصحيح البخاري ٤/٣٨٠.

(٧١) التنبيه والإشراف للمسعودي ص ٣١٤.

(٧٢) البدء والتاريخ ٢/١٨٤.

(٧٣) مجلة سومر م ٢٦، ص ص ٢٨٥ ـ ٢٨٨ (١٩٧٠).

(٧٤) شعر الأعشى (غاير) ص ٣١٢.

(٧٥) الجاحظ: البرصان والعرجان ص ١٠٠.

(٧٦) انظر في ترجمة الهمداني: طبقات ابن قاضي شهبة ق ٢٦٥، والدر الكمين ذيل العقد الثمين (مقدمة الجاسر على صفة جزيرة العرب)، واخبار العلماء ص ١١٣، وانباه الرواة ١/٢٧٩، والوافي للصفدي ١٢/٣٢٩ ـ ٣٣٠، والبلغة للفيروز ابادي ص ٧٠، ومعجم الادباء ٧/٢٣٠، وطبقات الأمم لصاعد ص ص ٥٨ ـ ٥٩، وبغية الوعاة ١/٤٩٨، وروضات الجنات ص ٢٣٧. وهناك رؤيةٌ لفكره وأعماله في الأدب الجغرافي لكراتشكوفسكي، وفي التقديم لنشرة « صفة جزيرة العرب »، وللجزء الاول والثاني من الاكليل وعن كتبه صفحات متفرقة من كشف الظنون. وكلام علي محمد زيد عن شخصه وفكره الذي سبق أن رجعنا اليه جيد.

(٧٧) الاكليل ٢/٦٨.

صعدة، فلما خرج منها الى صنعاء اصطحب معه خمساً ومائة رجل من أشراف سائر البطون ثم قتلهم عند دخوله صنعاء. وقد أدى ذلك الى ثورة الناس عليه وإخراجه من اليمن كلها[٧٨]. والهمداني يذكر الاشعار التي قيلت في ذلك، والتي تتهم ابراهيم بن موسى بالخيانة والكذب[٧٩]. وهو يذكر الطالبيين في اليمن فيسميهم الرسيين ـ نسبة للرسّ الجبل الواقع غربي المدينة ـ ويتابع عن همدان[٨٠]: « .. لا يقوم لامير باليمن إمرة إلاّ ان يكون معه ديوانٌ من همدان ـ وهم أطلب العرب لقتيل وأنصره للذليل. ودليل ذلك عصبيتهم مع الرسيين، ومنعهم لهم ولحريمهم .. ».

ويبدو أنّ استقراره بصنعاء[٨١] وتركه لصعدة كان بسبب من موقفه السياسي ذاك من الأئمة هناك. أما في صنعاء فكان أسعد بن أبي يعفر الحميري أميراً، وربما رجا الهمداني أن يكون أسعد بداية الدولة الحميرية الجديدة[٨٢]، التي بدأ الحديث عنها في القرن الاول الهجري، وسُمّي القحطاني « أمير العُصَب » في كتاب « الفتن والملاحم » لنعيم بن حماد في القرن الثالث[٨٣]. بيد أن أسعد خيّبَ ظَنَّ

---

(٧٨) الاكليل ٢/١٣٧ ـ ١٤٣. ويورد الهمداني في « صفة جزيرة العرب » ص ١٩٥ رسالةً لبشر بن أبي كبار البلوي (المتوفى حوالي ٢٠٠ هـ) في ذمّ رجلٍ تنطبق عليه أوصاف ابراهيم بن موسى (الجزّار) يقول فيها: « هو ضعيفٌ في دينه، فاجرٌ في دنياه، قاسٍ في قلبه، مُسرف في عيشه، بخيل بماله، ولم يحصل ذلك المال أصلاً إلاّ ببغي المسلمين، وبطالة المستهزئين، وإفك المفترين »؛ وقارن بدراسة د. وداد القاضي بعنوان: صورة من النثر الفني المبكر في اليمن، نموذج بشر بن أبي كبار = مجلة الفكر العربي م ٤/ عـ ٢٥/ ص ص ٣٢٩ ـ ٣٥٧.

(٧٩) الاكليل ٢/١٤٠.

(٨٠) الاكليل ٢/٢١٦ ـ ٢١٧.

(٨١) يذكر الهمداني ذلك في شعره في الاكليل ١/٦٤.

(٨٢) يثني الهمداني في الاكليل ٢/٧٧ على اليعافرة ويرى أن يعفر بن عبد الرحمن بن كريب « كان أكرم ملوك حمير في الاسلام ». وفي ملوك حمير لنشوان ص ٥ أنه كان مكتوباً على عمود بجانب منبر هود: لمن ملك ذمار؟ لحمير الاخيار. لمن ملك ذمار؟ للحبشة الاشرار. لمن ملك ذمار؟ لفارس الأحرار. لمن ملك ذمار؟ لقريش التجار.

(٨٣) كتاب الفتن والملاحم ق ٧٦ ب.

صاحب الدامغة (شاهنامة اليمن) عندما استجاب لطلب الناصر الزيدي حَبْسَ الهمداني مما جعله يقول[٨٤]:

أنختُ به خوف العداة وغدرهم   فألفيتُهُ فيهم على الأمن أغدرا

وقد قضى في السجن زهاء ستمائة يوم[٨٥]، وكان سجنه وهربه وشعره واستغاثته من أسباب خروج بعض بطون همدان على الناصر وهدم ملكه[٨٦]، وقد صرح هو في شعره بعدم صلاحية الهادي وأولاده لحكم اليمن عندما قال[٨٧]:

تملكها بمخرقةٍ رجالٌ   بلا حقٍّ أُقيم ولا بجدّ
وقد كانت على الاسلام قدماً   ولم تسمع بهادٍ قبل مهدي

لكن سقوط دولة الأئمة مؤقتاً لم ينقل السلطان الى حمير، ولم يحقق نبوءة الهيثم بن الأسود النخعي الذي قال (حسبما ذكر الهمداني) مخاطباً عبد الملك بن مروان[٨٨]:

فإن توليت ملكاً حادثاً فلهُمْ   من بعد مُلْكِهِمُ في مُلْكِكَ الغَلَبُ

كانت اليمن على الإسلام قدماً ـ كما يرى الهمداني، وهي ليست بحاجة للأئمة لتهتدي. إنه يريد دولةً يمنيةً مسلمة. لكنه هنا بالذات يخطىء من وجهة نظر الفكرة السياسية الاسلامية. فهو في شرحه على دامغته[٨٩] ينفي العصبية عن نفسه ويستشهد بالآية القرآنية المشهورة في سورة الحجرات[٩٠]: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذَكَرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله

(٨٤) الاكليل ١/٦٤.
(٨٥) المقالة العاشرة من سرائر الحكمة ص ١١٦.
(٨٦) الاكليل ١/٤٣١ ـ ٤٣٤، وسيرة الهادي ص ص ٤٠٦ ـ ٤٠٨.
(٨٧) الاكليل ١/٤٣٢.
(٨٨) الاكليل ٢/٢١٣.
(٨٩) شرح الدامغة، تحقيق محمد بن علي الأكوع، القاهرة ١٩٧٨، ص ٥.
(٩٠) سورة الحجرات/١٣. ويقول في الدامغة ص ٦٠:
ألا إنّا خُلقنا من تُرابٍ   ونحن معاً إليه عائدونا

أتقاكم». إنّ التعارف هو الذي يشكل الأمة التي تنقسم الى قسمين تلقائياً: أمة الدعوة وأمة الاجابة[٩١]. وفي عمليتي التعارف والدعوة لا تختفي العصبيات لكنها ينفتح بعضها على بعض من اجل الوحدة، وتكون السلطة فيها بذلك موازنةً على أساس من الشريعة، فلا يستطيع شخصٌ باسم فئةٍ أن يسيطر باستمرار لأنّ فئات الأمة الأخرى تُقاومة وتسقطه، ولهذا يكون من ضمن عملية التوازن هذه أن لا ينتمي الإمامُ غالباً إلى بطنٍ من بطون القبيلة، أو أن لا ينتمي الى بطنٍ من بطونها القوية حتى لا تحس الفئات الأخرى بالغبن أو بالضغط. والنبي نفسه لم يكن من يثرب عندما ساد الاوسَ والخزرجَ فيها. وبدايةُ الاجتماع اليمني عند الهمداني النبي هود. والنبي هود كان مرسلاً لعاد، والهمداني يبذل جهوداً جبارة ليثبت أنه ليس من أنفسهم. ثم ان الأئمة ما كانوا ليستطيعوا الاستقرار والبقاء لولا تأييد جماعات يمنية قوية لهم، هذه الجماعات هي جماعات همدان كما يذكر ذلك الهمداني نفسه. وفي ظل إسلام الوحدة والدعوة والتعارف كيف يسوغ التوفيق بين اليمن ذات الاسلام القديم، والدعوة لاخراج الأئمة منها بدعوى أن ملكهم محدث وليس لهم أصالةُ حمير وهمدان في الملك؟ لقد كان بوسع الهمداني أن يقاوم الناصر عن طريق اتهامه بالجور أو الفتنة أو التفرقة ـ ويبقى في نطاق المقبول من ناحية النظرية السياسية الاسلامية؛ أما أن يقاوم الناصر باسم كونه غريباً، وباسم كون ملكه محدثاً[٩١أ] (ليس من بيت الملك في حمير أو همدان!) ـ فإنّ هذا لا يمكن التوفيق بينه وبين اعتباره نفسه مسلماً. ولو انتصرت القحطانية في اليمن مع ما يستلزمه ذلك من انتصار للغة أخرى وقديم آخر لظلت اليمن مسلمة ـ ولكن إسلاماً ذا سمات فارقة خاصة مميزة، على غرار ما يشاهد اليوم في بعض انحاء العالم الاسلامي.

إن الهمداني لم يصنع القحطانية السياسية، فقد تميزت الشخصية اليمنية منذ

(٩١) قارن بدراستي: من الشعوب والقبائل الى الامة: دراسة في تَكَوُّن مفهوم الامة في الاسلام، في مكان آخر من هذا الكتاب.
(٩١أ) قارن بالدامغة ص ص ٦٢ ـ ٦٦.

البداية على المستوى الثقافي مع ظهور مصطلح «أهل اليمن»، ومع تمركز اليمنيين في أمصار ونواح معينة، لكنه حمى هذا التقليد من الموت بقيادته له. ولقد تابع نشوان بن سعيد الحميري التقليد نفسه فيما بعد مستمداً أكثر معارفه عن ذلك من الهمداني، لكنه تميز على الهمداني بفهم أعمق لجدليات علاقة اليمن بدار الاسلام: علاقة الخاص بالعامّ؛ فكان رغم حنينه للماضي اليمني واعتزازه به عميق القناعة بأنْ لا رجعةَ له، ولعلَّ خيرَ ما يُعبِّر عن وجهة النظر هاته خاتمته للحائية المشهورة في «ملوك حمير وأقيال اليمن» التي يقولُ فيها[٩٢]:

أذواءُ حمير قد ثوت وملُوكها	في الترب ملك ضرائحٍ وصِفاحِ
أضحوا تراباً يوطأون كمثل ما	وطئت هوامد تربةٍ وبطاح
ذلّت لهم دنياهمُ ثم انثنت	ترميهمُ بالحافر الرمّاح
مطرت عليهم بعد سُحب سعودهمْ	سُحْبُ النحوس بوابلٍ سَحّاح
ما هابهم ريبُ المنون ولا آحتموا	عنه بأسيافٍ ولا أرماح
كلاّ ولا ببعساكرٍ ودساكرٍ	وجحافلٍ ومعاقلٍ وسلاح
سكنوا الثرى بعد القصور ولهوهم	بمطاعمٍ ومشارب ونكاحِ
أضحت مدعثرةً قصورُهُم التي	بُنيت بأعمدةٍ من الصُفّاح
والدهر يمزجُ بؤسَهُ بنعيمه	ويُري بنيه الغَمّ في الأفراح

(٩٢) ملوك حمير ص ١٨٧.

الشريف المرتضى:
مسألة في العمل مع السلطان (*)

(*) نشر النص وقدّم له وترجمه إلى الانكليزية ولفريد مادلونغ (Wilferd Madelung) أستاذ الدراسات العربية بجامعة أوكسفورد في مجلة معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (BSOAS)، المجلد ٤٣، ١٩٨٠، ص ص ١٨ - ٣١. وقد ترجمتُ التقديم والحواشي ونظرتُ في النص.

I

يبدو أنّ مسألة العمل مع السلطان غير الشرعي، وتولّي مناصب من قبله، شغلت بال علماء الشيعة الإمامية منذ وقتٍ مبكّرٍ. فمن المعروف أنّ الإمامية لا يعترفون بالخلفاء التاريخيين - فيما عدا عليّ بن أبي طالب -، ويعتبرونهم مغتصبين وغير شرعيين. ذلك أنّ خلافة النبيّ في الأمة - في نظرهم - كانت بالنصّ، حقاً من حقوق الإمام علي والأئمة من أعقابه. لكنهم دُفِعوا عن حقهم أيام الأمويين ثم أيام العباسيين. ثم إنّ الأئمة أنفسهم كَفّوا منذ عليّ زين العابدين عن السعي للوصول إلى السلطة عن طريق الثورة على الخلفاء غير الشرعيين. والإمام السادس جعفر الصادق - على الخصوص - رفض قبول أية مؤازرةٍ لاستعادة حقه في الخلافة بالقوة، وحرّم على أتباعه المشاركة في التحركات الثورية باسم الإمام، حتى يأتي الإمام القائم الذي ينتزع حقه بالسيف. وقد حافظ الأئمة من بعده على سياسة التقيّة هذه، وظهرت آثار ذلك في عقيدة الشيعة الإمامية، إذ لا يتوقعون استلام الأئمة السلطة قبل ظهور المهدي. هكذا تُرك أتباع الأئمة وشأنهم لملاءمة أنفسهم مع الأمر الواقع المتمثّل في استمرار الإمْرة غير الشرعية. ويبدو أنّ هذا الوضع

كان همّاً رئيساً بين هموم الجماعة الشيعية الإمامية. ويمكن تبيُّنُ ذلك من تعدد الفتاوى والأجوبة المروية عن الأئمة والتي تتصل بمدى شرعية تصرفات أئمة الجور والبغي، ووجوب طاعتهم أو معصيتهم، وجواز دفع المكوس التي يطلبونها أو عدم جواز ذلك، ثم جواز العمل معهم وقبول هداياهم أو عدمه... إلخ. وكانت مسألة قبول منصب أيام أئمة الجور هؤلاء من المسائل التي جرى النقاش حولها ورُويت بشأنها آثارٌ مسندةٌ إلى الأئمة، ثم جُمعت فيما بعد في دواوين الحديث الإمامية في بابي «**المعاش**» و«**المكاسب**»[1]. إن هذه المسألة لم تكن نظريةً بحتةً؛ ذلك أنه من المعروف أنّ بعض الشيعة الإمامية ولّوا مناصب في الدولة إبّان تكوُّن الشيعة الإمامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين). وهكذا يمكن القول إنّ إجابات الأئمة ورواياتهم إنما تعالج وقائع محددة. وأظهرُ هذه الوقائع وأشهرها في المرحلة الأولى، واقعة عليّ بن يقطين الذي كان موظفاً كبيراً أيام المهدي والهادي والرشيد. وعندما توفي عام ١٨٢ هـ (٧٩٨ م) وَلِيَ الأميرُ الأمين ابن الرشيد الصلاة عليه. وقد كان علي بن يقطين أحد كبار أتباع الأئمة؛ فقد روى عن جعفر الصادق وموسى الكاظم، وعُرِف بالاهتمام بالأمور المالية للكاظم[2].

---

(١) قارن **الآثار** المروية في ذلك في مؤلّفات الإمامية: **الكليني: الكافي** (ط. طهران/١٣٨١ هـ) ١٠٥/٥ - ١١٢؛ وابن بابويه: **كتاب من لا يحضره الفقيه** (طهران/١٣٦٧ هـ) ص ٣٥٨، والطوسي: **تهذيب الأحكام** (النجف/١٣٨٠ هـ) ٦/ ٣٣٠ - ٣٣٦. وقد جمع العاملي الآثار في ذلك في وسائل الشيعة (بيروت/١٣٩١ هـ) ٦/٢/٥٤ وما بعدها، ١٣٥ - ١٥٥.

(٢) فيما يتصل بمكانة علي بن يقطين ومناصبه أيام المهدي والهادي؛ أنظر:

D. Sourdel, Le Vizirat Abbaside, Damascus, 1959, 1, 112-114, 120f.

وعند سوردل خطأ مردهُ إلى غموض نصّ الطبري (٣/٥٤٩) بحيث بدا كأنّ ابن يقطين أُعدم أيام الهادي لأنه كان زنديقاً. لكنّ الحقيقة أنّ الذي أُعدم يزدان بن باذان كاتب علي بن يقطين، وكاتب والده من قبله: يقطين بن موسى، انظر:

G. Vajda: «Les Zindiqs en Pays d'Islam au début de la Periode abbaside», in

= RSO, XVII, 1938, 186.

أما الفتاوى والآراء التي تـوردها المصادر للأئمة فيما يتصل بهذا الأمر فمختلفة؛ إذ إنَّ بعض هؤلاء يذهبون إلى تحريم قبول منصبٍ من أي سلطان من سلاطين الجور. ويعلّلون ذلك غالباً بأنّ العمل للسلطان ومعه يعني مؤازرته في ظلمه، ودعم نظام حكمه. وقد رأى جعفر الصادق أنّ الأمويين لم يكونوا ليستطيعوا دفع الطالبيّين عن حقهم في السلطة لولا أنهم وجدوا أعواناً، يُنَظِّمون لهم الأمور، ويجمعون لهم الضرائب، ويقاتلون من أجلهم، ويؤمون جماعاتهم في المساجد[3]. ثم إنّ العمل للسلطان الجائر سيُرغم العامل على إنفاذ توجيهات وأوامر تتناقض والشرع والعدل، وسيعني هذا سقوط العامل نفسه في الضلال والجور.

= أما عليُّ بنُ يقطين فقد تُوُفّي عن عمرٍ ناهز السابعة والخمسين، عام ١٨٢ هـ (٧٩٨ م) عندما كان الإمام الكاظم في سجن هارون الرشيد ببغداد (ابن النديم: **الفهرست** ٢٢٤؛ وفهرست **كتب الشيعة** للنجاشي ص ٢٣٤؛ والرجال للنجاشي ص ٢٠٩، والكشّي: **اختيار معرفة الرجال** ص ٤٣٠). وكان والده علي بن يقطين من مواليَ بني أسد. وقد اختفى عندما طلبه مروان بن محمد آخر الأمويين، ثم ظهر بعد سقوطهم فخدم العباسيين من السّفاح حتى الرشيد (ابن النديم: **الفهرست** ص ٢٢٤، **وفهرست الطوسي** ص ٢٣٤).

ويذكر أبو الفرج الأصفهاني في **الأغاني** (طبعة بولاق) ٩٤/٨ أن يقطين بن موسى كان في بداية أمره نسّاجاً بخراسان. وقد أرسل المنصور يقطين بن موسى ثقةً من قبله إلى أبي مسلم ليتسلّم منه الغنائم التي حصل عليها من عبدالله بن علي عمّه (الطبري ١٠٣/٣). وولّاه الخليفةُ المهديُّ عام ١٦١ هـ (٧٧٨ م) أمر إصلاح طريق الحاجّ بين بغداد ومكة وتحسينها (الطبري ٣/ ٥٢٠). وعندما ضُرب تمرّد علي بن الحسين الفخّي، كان يقطين هو الذي أحضر للهادي رأس قائد التمرد (الطبري ٥٦٧/٣). وفي العام ١٧٨ هـ (٧٩٤ م) أرسل يحي بن خالد بن برمك وزير هارون الرشيد يقطين إلى إفريقية للضغط على الثائر عبدويه من أجل العودة للطاعة الطبري ٣/ ٦٣٠). وقد تُوُفّي يقطين بن موسى عام ١٨٥ هـ (٨٠١ م) بعد وفاة ابنه. ويذكر ابن النديم والطوسي أنه كان شيعياً مخلصاً للأئمة، رغم ارتفاع مرتبته في الإدارة العباسية؛ فقد دفع للإمام جعفر الصادق كمياتٍ كبيرةً من المال. غير أن الكليني والكشي يوردان خبراً مفاده أن الإمام جعفراً «لعن يقطين وما ولد». بيد أن هذا لا ينبغي أن يحول دون تصديق المرويات التي تذهب إلى أنه كان من أتباع الأئمة، لأنّ الخبر اللاعن يعكس الشكوك التي لا محيص عنها والتي تحيطُ بكل من يحاول إمساك العصا من الوسط في مجال احتفاظه بالولاء لجهتين متناقضتين.

(٣) الكافي ١٠٦/٥.

لكنّ هناك فتوى تستثني من هذا التحريم العام، الذين أُلجئوا إلى قَبول منصبٍ ما تحت طائلة التهديد بالقتل. ويرى الإمام جعفر نفسه، أنَّ الولاية جائزةٌ لمن لا يقدر على تأمين طعامه بغير عمل السلطان. وتضيف الفتوى المنسوبة إلى الإمام جعفر في هذا الصدد أنّ (المُلْجَأ والخائف من الموت جوعاً) إذا ولي أحدُهُما منصباً فإنّ عليه تأديةَ الخُمْس للإمام[٤]. وهناك طائفةٌ من الآثار تبيح العمل مع السلطان غير الشرعي إذا كان غرض المتولّي التخفيف عن أبناء مذهبه من الشيعة ومساعدتهم لدى ولاة الأمر. وللمساعدة أشكالٌ متعددةٌ قد يكون منها إطلاقُ سراح المسجونين منهم، وإعفاء المدينين للسلطان من المغارم أو دفعها عنهم، واستعمال الأكفياء منهم في ديوانه وإدارته، وتقديم الأُعطيات والصدقات للضعفاء والفقراء من بينهم. ولا شك أنّ مساعدة الإمام نفسه تقع في طليعة أعمال الخير هذه، فقد قال الإمام موسى الكاظم لعليّ بن يقطين: إنّ لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه[٥]. وكان علي بن يقطين ـ كما ذكرت المرويات الشيعية ـ يُهدي الأئمة هدايا تبلغ قيمة بعضها الثلاثمائة ألف درهم. وعندما أراد الإمام الكاظم تزويج أبنائه، ومن بينهم خليفته علي الرضا، طلب إلى ابن يقطين أن يدفع مهور نسائهم عنه. عندها أمر ابن قطين جواريه فتبرعن من حليهن بما قيمته عشرة آلاف دينار، أضاف إليها هو ثلاثة آلاف دينار للزفاف، وأرسل ذلك كلّه للإمام[٦]. وكان من عادة الإمام الكاظم عندما يريد شراء بعض الضياع، أن يعهد إلى علي بن يقطين بإتمام الإجراءات الضرورية لذلك[٧]. وكان ابن يقطين يُعيدُ إلى أتباع الإمام سراً ما دفعوه من خراج أراضيهم للسلطة[٨]. وكان يتكفَّلُ سنوياً بنفقات الحجّ لأعدادٍ من الشيعة تتراوح ما بين المائتين والخمسين والثلاثمائة

(٤) الطوسي: تهذيب ٦/٢٣٠، والحرّ العاملي: الوسائل ٦/٢/١٤٦.
(٥) الكافي ٥/١١٢، والوسائل ٦/٢/١٣٩. أما الكشي فيورد (ص ٤٣٣) الأمر مروياً بطريقةٍ أكثر مباشرةً واتصالاً بعلي بن يقطين.
(٦) الكشي، ص ٤٣٤.
(٧) الكشي، ص ٢٦٩.
(٨) الكافي ٥/١١٠؛ والكشي، ص ٤٣٥.

شخص[٩]، لكي يتمكّنوا من زيارة الإمام بالمدينة أثناء الرحلة للحجّ، ولذا فإنّ الإمام رفض الإذن له باعتزال منصبه عندما سأله الفتوى في ذلك[١٠]. وقد كان يعده بالجنّة تكراراً، لأعمال الخير الكثيرة التي يقوم بها[١١].

وجاءت **غيبةُ الإمام** فلم تغيِّر كثيراً من **جدليات الأمر الواقع** المستمرّ بين الشيعة الإمامية والسلطة؛ فقد ظل العباسيون في السلطة وظلوا يدّعون أنهم أحقُّ بالخلافة. ولم يعد بوسع المتعاملين مع السلطان من الشيعة أن يفيدوا الإمام نفسه، بل أتباع الأئمة، وأبناء الطائفة.

وبسببٍ من غيبة الإمام وعدم إمكان الرجوع إليه شخصياً في مسألة التعامل وعدمه في الحالات المعينة؛ فقد اشتدَّت الحاجةُ لقواعد فقهية عامة يمكنُ الركونُ إليها والنظر إلى الحالات التفصيلية في ضوئها. ولا شكّ أنّ الحاجة للتقعيد في الوضع المستجدّ شمل مختلف نواحي الحياة وليس هذه المسألة فقط. ويدلّ على هذا الاهتمام المستمر بالمسألة انصراف فقيهين في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) للتأليف فيها، هما: أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن المغيرة البوشنجي، وأبو الحسن محمد بن أحمد بن داود. أما **الأول** فهو عراقي «مختلط المذهب»، وقد ألّفَ رسالةً بعنوان: «كتاب عمل السلطان»[١٢]؛ وأما **الثاني** فقد كان شيخَ الإمامية وفقيههم في قُمّ (٣٧٨ هـ/٩٨٨ م)، وقد كتب رسالة «في عمل السلطان»[١٣]. وقد ضاع العملان؛ ولذا فليس بمستطاعنا الحكم على مدى نجاح الرجلين في وضع الأمور في نصابها فيما يتصل بهذه المسألة.

(٩) الكشي، ص ٤٣٤.
(١٠) الحرّ: الوسائل ٦/٢/١٤٣. ويقال هنا إنّ عليّ بن يقطين كان وزيراً لهارون الرشيد.
(١١) الكشي، ص ص ٤٣٠ ـ ٤٣٢.
(١٢) النجاشي، ص ٥٤. وقد تلقى النجاشي إجازة رواية الرسالة عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ م) عن شيخٍ رواها عن السيد المرتضى نفسه.
(١٣) النجاشي، ص ٢٩٨ وما بعدها.

II

تستندُ النشرةُ الحالية لرسالة الشريف المرتضى: «مسألة في العمل مع السلطان» إلى مخطوطة مكتبة «مجلس» بطهران (رقم ٥١٨٧)، وتضم هذه المكتبة عدداً كبيراً من مخطوطات الشيعة الإمامية خصوصاً مؤلفات السيد المرتضى[١٤]. ويذكر آغا بزرك الطهراني أنّ السيّد أبا القاسم الأصفهاني بالنجف كان يملك مخطوطة أخرى للرسالة[١٥]. وهناك مخطوطةٌ حديثةُ النسخ أرسلها آغا بزرك إلى عبدالرزاق محيي الدين الذي ألّف كتاباً عن المرتضى[١٦]، وتُسَمّى الرسالة: «مسألة في الولاية عن الجائر»، بإجازة المرتضى لتلميذه أبي الحسن محمد بن محمد البصروي؛ في شعبان عام ٤١٧ هـ (تشرين الأول/ اكتوبر، ١٠٢٦ م)[١٧]. أما **النجاشي**:[١٨] تلميذ المرتضى فقد سمّاها في كتابه **الرجال**: «مسألة في عمل السلطان»[١٨]. وليست هناك إشارات إليها في الأعمال الشيعية المتأخرة. ويبدو أنها لم تكن معروفةً على نطاق واسع. لكنّ ذكرها في الأعمال الأُولى، ثم طبيعة النصّ نفسه؛ كل ذلك يؤكد أصالة نسبتها للشريف المرتضى.

أما الشريف المرتضى (المتوفى ٤٣٦ هـ/١٠٤٤ م) فهو منْ عقب الإمام موسى الكاظم. وقد صار حُجّة الشيعة وفقيههم بغير منازع ببغداد، بعد وفاة

---

(١٤) نُسخت المخطوطة عام ١٢٣٤ هـ (١٨١٨ م) وقد وصفها منزوي في فهرست كتابخانة مجلس شورى ملي ١٦/ طهران ١٣٤٨ هـ - ١٩٧٠ م/ص ٥ - ١٢. وتقع المخطوطة ضمن المجموعة على الورقات ١٨٧ - ١٨٩ أ.

(١٥) آغا بزرك: الذريعة إلى **تصانيف الشيعة**، النجف، ١٣٥٥ هـ، جـ ٢٠، ٣٩٨، تحت عنوان: «مسألة في الولاية من قبل السلطان الجائر والظالم».

(١٦) عبدالرزاق محيي الدين: أدب **المرتضى من سيرته الذاتية**، بغداد، ١٩٥٧، ١٤٢.

(١٧) محيي الدين: أدب **المرتضى**، ص ١٣١، ١٤٢.

(١٨) النجاشي، ص ٢٠٧: «مسألة في قتل السلطان». ويبدو أنها محرفة عن «عمل»، فطبعة النجاشي المذكورة تغصّ بالأخطاء والتصحيفات والتحريفات. وقتل السلطان ليس من المسائل التي تعالجها كتب الإمامية عادةً. ويُشير آغا بزرك إلى أن النجاشي ذكر العنوان كذلك (**الذريعة** ٢٠/٣٩٨).

شيخه المفيد عام ٤١٣ هـ/١٠٢٢ م. وكان نقيب نقباء الطالبيين هناك، كما ولي المظالم. واحتفظ بعلاقاتٍ جيدةٍ مع خلفاء العباسيين: الطائع، والقادر، والقائم؛ وله في القائم مرثية معروفة. ويبدو أنّ مسألة العمل مع السلطان غير الشرعي كانت تُهمَّهُ شخصياً، بسببٍ من منصبه الرسمي وعلاقاته بالخلفاء العباسيين؛ وربما شعر بالحاجة لتسويغ سلوكه لدى أبناء مذهبه المعاصرين. لكنّ السبب المباشر لتأليف هذه الرسالة - كما يذكر هو نفسه - ذلك النقاش الذي جرى حول المسألة في مجلس الوزير أبي القاسم الحسين المغربي؛ وزير مُشَرِّف الدولة البويهي ببغداد في جمادى الثانية، عام ٤١٥ هـ (أيلول/ سبتمبر، ١٠٤٢ م)[١٩]. والوزير المغربي يعتبر أحد كبار مثقفي العصر، وهو شيعي، وذو اهتمام أكيد وشخصي بموضوع النقاش. وتذكر المصادر أنّ المرتضى كان على علاقةٍ حسنة به، وقد كتب له رسالةً أُخرى في إيضاح مسألة غيبة الإمام[٢٠]. ويبدو أنه كتب له رسالة «عمل السلطان» بعد النقاش السالف الذكر بأيام قليلة[٢١]، ذلك أن الوزير استقال من منصبه في الأيام الأخيرة من العام نفسه[٢٢].

---

(١٩) آغا بزرك: **الذريعة** ٢٠/٣٩٨، ومحيي الدين: **أدب المرتضى**، ص ١٤٩، يذكر أنّ ذلك كان في جُمادى الأولى من عام ٤١٥ هـ [آب (أغسطس) ١٠٢٤ م].

(٢٠) عن الوزير المغربي يمكن مراجعة دراسة سامي الدهان في تحقيقه **لكتاب السياسة**، للوزير المغربي (دمشق ١٩٤٨) ص ٥ - ١١٨. ونضيف إلى ما ذكره الدهّان: **النجاشي**، ص ٥٥. ويذكر النجاشي أنّ أُمّ المغربي كانت فاطمة بنت محمد بن إبراهيم النعماني أحد فقهاء الإمامية المعروفين. ويذكر هربرت بوسّه (H. Busse) في كتابه **Chalif und Grosskoenig** (بيروت ١٩٦٩، ص ٢٣٥، ٢٩٠) أنّ الوزير المغربي كان إسماعيليّ الميول، وأنّ الخليفة العباسي القادر نفاه عن بغداد بسبب نشاطاته المذهبية الإسماعيلية. لكنْ ليس هناك دليل مؤكد على ذلك فيما يبدو. وكان المغربي قد غادر مصر خفية بعد أن قَتَلَ الحاكم الفاطمي أباه وعمه واثنين من إخوته. وفي سورية عمل على إثارة القلاقل ضد الحاكم.

(٢١) ابن شهراشوب: **معالم العلماء**، ص ٦٢: **المقنع في الغيبة** صنعه للوزير ابن المغربي (اقرأ: صنّفه)؛ ومحيي الدين: أدب المرتضى، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٢٢) كان الوزير المغربي لا يزال في الوزارة عندما كتب المرتضى رسالته هذه بدليل قوله: أدام الله سلطانه! وفي ابن الأثير ٩/٢٣٥ أنّ المغربي بقي في الوزارة عشرة أشهر وخمسة أيام. وكان سلفه مؤيد الملك الرخّجي قد أُقيل في رمضان عام ٤١٤ هـ (تشرين الثاني/ نوفمبر، عام=

III

نص الرسالة

الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى محمد والطيبين من عترته. جرى في مجلس الوزير السيد الأجلّ أبي القاسم الحسين بن علي المغربي أدام الله سلطانه، في جادى الآخرة، سنة خمس عشرة وأربعمائة، كلامٌ في الولاية من قبل الظلَمَة وكيفية القول في حسنها وقبحها؛ فاقتضى ذلك إملاء مسألة وجيزة يُطَّلَعُ بها على ما يُحتاج إليه في هذا الباب. والله الموفق للصواب والرشاد.

اعلَمْ أنّ السلطان على ضربين: مُحِقٌّ عادل، ومُبْطِلٌ ظالم متغلِّب. فالولايةُ من قبل السلطان المحق العادل لا مسألة عنها، لأنها جائزةٌ، بل ربما كانت واجبةً إذا حتّمها السلطان وأوجب الإجابة إليها. وإنما الكلامُ في الولاية من قِبَلِ المتغلِّب، وهي على ضروب: واجب ـ وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء ـ ومباح، وقبيح، ومحظور. فأما الواجبُ فهو أن يعلم المتولّي أو يغلب على ظنه بأماراتٍ لائحةٍ أنه يتمكّن بالولاية من إقامة حقٍّ ودفعِ باطلٍ أو أَمْرٍ بمعروفٍ ونَهْيٍ عن منكر؛ ولولا هذه الولايةُ لم يتمّ شيءٌ من ذلك. فيجب عليه الولايةُ لوجوب ما هي سببٌ إليه، وذريعةٌ إلى الظَفَر به. فأمّا ما يخرج إلى الإلجاء فهو أن يُحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يُجِبْ إليها سُفِكَ دمُهُ، فيكون بذلك مُلْجَأً إليها. فأما المُباح منها فهو أن يخاف على مالٍ له من مكروهٍ يقعُ به يُتَحَمَّلُ مثلُهُ، فتكون الولايةُ مباحةً بذلك ويسقط عنه قُبْحُ الدخول فيها، ولا يلحق بالواجب، لأنه إنْ آثر تحمّل الضرر في ماله والصبر على المكروه النازل به ولم يتولَّ فإنّ ذلك أيضاً له.

فإن قيل: كيف تكون الولايةُ من الظالم حسنةً فضلاً عن [أن تكون] واجبةً، وفيه وجه القبح ثابت، وهو كونُها ولايةً من قبل الظالم؛ ووجهُ القبح إذا

= ١٠٢٣ م). وهكذا يكون سقوط المغربي وهربه من بغداد في رجب أو شعبان عام ٤١٥ هـ (أيلول/ سبتمبر، عام ١٠٢٤ م).

ثبت في فعلٍ كان الفعلُ قبيحاً، وإن حصلت وجوهُ حُسْنٍ! ألا ترى أنّ الكذب لا يحسُنُ وإن اتّفقت فيه منافعُ دينيةٌ بألطافٍ يقع عندها الإيمان وكثير من الطاعات؟ قلنا: غير مُسَلَّمٍ أنّ وجه القبح في الولاية للظالم هو كونُها ولايةً من قبله، وكيف يكونُ ذلك وهو لو أُكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة. وكذلك إذا كان فيها توصُّلٌ إلى إقامة حقٍّ ودفعِ باطل تخرُجُ من وجه القبح. ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب مما لا يُخرجُهُ من كونه قبيحاً، لأنّا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب، وأنّ مجرد كونه كذباً [قبيح]؛ لأنّ هذه جهة عقلية يمكن أن يكونَ العقلُ طريقاً إليها. وليس كذلك الولاية من قبل الظالم؛ لأنّ وجه قبح ذلك في الموضع الذي يَقْبُحُ فيه شرعيٌّ، فيجب أن نثبته قبيحاً في الموضع الذي يجعله الشرع كذلك. وإذا كان الشرعُ قد أباح التولّي من قبل الظالم مع الإكْراه وفي الموضع الذي فرضناه أنه متوصّلٌ به إلى إقامة الحقوق الواجبات، علمنا أنه لم يكن وجهُ القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولايةً من جهة ظالمٍ. وقد علمنا أنّ إظهار كلمةٍ لما كانت تحسن مع الإكراه، فليس وجه قبحها مجرد النطق بها وإظهارها، بل بشرط الإيثار. وقد نطق القرآنُ بأنّ يوسف عليه السلام تولّى من قبل العزيز وهو ظالمٌ، ورغب إليه في هذه الولاية حتى زكّى نفسه قائلاً: «قال اجعلْني على خزائن الأرض إني حفيظٌ عليم» [سورة يوسف ٥٥]، ولا وجه لحسن ذلك إلاّ ما ذكرناه من تمكُّنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت تجبُ عليه إقامتُها.

وبعد، فليس التولّي من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشيء من جهةٍ لا يُسْتَحَقُّ منها، وبسببٍ لا يوجبه، وقد فعل ما له هذا المعنى أميرُ المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنه دخل في الشورى تعرُّضاً للوصول إلى الإمامة، وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف في الإمامة. ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه، وأظهر أنه صار إماماً باختيارهم وعقدهم، وهذا له معنى التولي من قبل الظالم بعينه، للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بما لا يستحقّ به ولا هو موجبٌ لمثله. لكنّا نقول إنّ التصرف في الإمامة كان إليه

عليه السلامُ بحكم النصّ عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وعلى آله ـ عن الله. فإذا دُفع عن مقامه وظن أنه ربما توصّل إلى الإمامة بأسبابٍ وضعها واضعون، لا تكونُ الإمامةُ مستحقةً بمثلها، وجب أن يدخل فيها ويتوصل إليه، حتى إذا وصل إلى الإمامة كان تصرّفه فيها بحكم [النص الأول لا بحكم] هذه الأسباب العارضة. ويجري ذلك مجرى مَنْ غُصِبَ على وديعةٍ وحيل بينه وبينها، وأظهر غاصبُها أنه يهبُها لصاحبها، فإنه يجوزُ لصاحب الوديعة [أن يقبضها] ويُظهر أنه قبضها على جهة الهبة، ويكون تصرّفه حينئذٍ فيها بحكم المِلك الأول لا عن جهة الهبة. وعلى هذا الوجه يُحمل تولّي أمير المؤمنين عليه السلام لجلد الوليد بن عقبة.

ولم يزل الصالحون والعلماء يتولّون في أزمان مختلفةٍ من قبل الظَّلَمَة لبعض الأسباب التي ذكرناها. والتولي من قبل الظلمة إذاً كان فيه ما يُحَسِّنه مما تقدّم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم وفي الباطن من قبل أئمة الحقّ عليهم السلامُ؛ لأنهم إذا أذنوا له في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة والٍ من قبلهم ومتصرفٌ بأمرهم، ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود، ويقطع السُرّاق، ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور.

فإن قيل: أليس هو بهذه الولاية مقوّياً للظالم ومظهراً فرض طاعته، وهذا وجهُ قبحٍ لا محالة كان غنياً عنه لو أبى الولاية؟ قلنا: الظالم إذا كان متغلباً على البلد فلا بدّ لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه وتبجيله، والانقياد له على وجه فرض الطاعة؛ فهذا المتولّي من قبله لو لم يكن متولياً لشيءٍ لكان لا بد له من التفلّت منه، مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقيّة والخوف. فليس تُدْخِلُهُ الولايةُ في شيءٍ من ذلك لم يكن يلزمُهُ لو لم يكن والياً. وبالولاية يتمكن من أمرٍ بمعروفٍ ونَهْيٍ عن منكرٍ؛ فيجب أن يتوصّل بها إلى ذلك. فإن قيل: أرأيتم إنْ غلب على ظنّه أنّه كما يتمكن من أمرٍ ببعض المعروف ونَهْيٍ عن بعض المنكر، فإنه يلزم على هذه الولاية أفعالاً منكرةً قبيحةً لولا هذه الولايةِ لم تلزمه، ولا يتمكن من الكف عنها؟ قلنا: إذا كان لا

يجد عن هذه الأفعال القبيحة محيصاً، ولا بد أن تكونَ الولايةُ سبباً لذلك، ولو لم يتولّ لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحة، فإنّ الولاية حينئذٍ تكونُ قبيحةً لا يجوز أن يدخل فيها مختاراً.

فإن قيل: أرأيتم إنْ أكره على قتل النفوس المحرَّمة كما أُكره على الولاية، أيجوز له قتلُ النفوس المحرمة؟ قلنا: لا يجوز ذلك! لأنّ الإكراه لا حكم له في الدماء. ولا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه بإيصال ألمٍ إلى غيره على وجهٍ لا يَحْسُنُ ولا يَحِلّ؛ وقد تظاهرت الرواياتُ عن أئمتنا عليهم السلام أنه لا تقيّةَ في الدماء؛ وإنْ كانت مُبيحةً لما عداها عند الخوف على النفس.

فإنْ قيل: فما عندكم في هذا المتولّي للظَلَمَة ونيتُّه معقودةٌ على أنه دخل هذه الولاية لإقامة الحقوق إن منعه من هذه الولاية أو مما يُتصرف فيه منها مانعٌ من الناس ورام الحيلولة بينه وبين أغراضه، كيف قولُكُم في دفعه عن ذلك وقتاله وقتله؟ قلنا: هذه الولاية ـ إذا كانت ـ حسنةٌ أو واجبةٌ عند ثبوت شرط وجوبها؛ وبيّنا أنها في المعنى من قبل إمام الحقّ وصاحب الأمر؛ وإن كانت على الظاهر الذي لا معتبر به كأنها من قبل غيره؛ فَحُكْمُ من منع منها وعارض فيها حُكْمُ مَنْ مَنَعَ من ولاية من ينصبُهُ الإمامُ العادلُ في دفعه بالقتل والقتال وغير ذلك من أسباب الدفع.

فإن قيل: كيف السبيلُ إلى العلم بأنّ هذا المتولّي في الظاهر من قبل السلطان الجائر مُحِقٌ لا تَحِلُّ مُعارضتُهُ ومخالفته وهو على الظاهر مُتَوَلٍّ من قِبَلِ الظالم الباغي الذي يجب جهادُهُ ولا يَحْسُنُ إقرارُ أحكامه؟ فإن قلتم: الطريق إلى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق يلي من قبل الظلمة والمتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلاّ لوجهٍ صحيحٍ اقتضاه؛ قيل لكم: وهذا كيف يكونُ طريقاً صحيحاً وقد يجوز لمعتقد الحق أن يعصي بأن يلي ولايةً من قبل ظالمٍ لبعض أغراض الدنيا ومنافعها، فلا يكون دفعه ومنعه قبيحين. قلنا: المعَوَّلُ في هذا الموضع على غلبة الظّنون وقوة الأمارات؛ فإن كان هذا المتولّي خليعاً فاسقاً قد جرت عادتُهُ بتورط القبائح وركوب المحارم ورأيناه يتولى للظلمة؛ فلا بد من

غلَبة الظن بأنه لم يتولّ ذلك مع عادته الجارية بالجرم والفجور إلاّ لأغراض الدنيا ؛ فيجب منعُهُ ومنازعتُهُ والكفُّ عن تمكينه . وإن كانت عادتُهُ جاريةً بالتديُّن والتصوُّن والكفّ عن المحارم ورأيناه قد تولى مختاراً غير مكرهٍ لظالمٍ فالظنُّ يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلاّ لداعٍ من دواعي الدين التي تقدَّمَ ذكرُها ، حينئذٍ لا يحلّ منعُهُ ويجب تمكينه . فإن آشتبه في بعض الأحوال الأمر ، وتقابلت الامارات ، وتعادلت الظنون وجب الكفُّ عن منعه ومنازعته على كل حال ؛ لأنّا لا نأمن في هذه المنازعة أن تقع على وجهٍ قبيحٍ ، وكُلُّ ما لا يؤمَنُ فيه وجهُ القبح يجبُ الكفُّ عنه .

وهذه الحالُ في فنون التصرف وضروب الأفعال أكثر من أن تُحصى ؛ فإنه لو عهدنا من بعض الناس الخلاعةَ والفسقَ وشربَ الخمر والتردُّد إلى مواطن القبح ، ورأيناه في بعض الأوقات يدخل إلى بيت خمّارٍ ونحن لا ندري أيدخل للقبيح أم للإنكار على من يشرب الخمر ؛ فإنّا لقوة ظنوننا بالقبيح منه على عادته المستمرة يجب أن نمنعه من الدخول ، ونحول بينه وبينه إذا تمكّنا من ذلك ؛ وإن جاز على أضعف الوجوه وأبعدها من الظنّ أن يكون دخل للإنكار لشرب الخمرة . ولو رأينا مَنْ جرت عادتُهُ بالصيانة والديانة وإنكار المنكر يدخل بيت خمّارٍ ، فإنه لا يحسُنُ منعُهُ من الدخول ، لأنّ الظَنَّ يسبق ويغلب ، إلاّ لوجهٍ يقتضيه الدين ، إمّا لإنكارٍ أو غيره . فإن رأينا داخلاً لا نعرفُ له عادةً حسنةً ولا سيئةً توقفْنا أيضاً عن منعه لأنه يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل ، ولا أمارة للقبيح ظاهرة .

فإن قيل : فكيف القولُ فيمن يتولى للظالم ، وغرضُهُ أن يتمَّ له بهذه الولاية الأَمْرُ بالمعروف والنَهْيُ عن المنكر ، وجمع بين هذا الغرض وبين الوصول إلى بعض منافع الدنيا إما على وجه القبح أو على وجه الإباحة ؟ قلنا : المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض أن يكونَ لولا ذلك الغرض لما فعله وأقدم عليه ؛ وإنْ جاز أن يكون فيه أغراض أخرى ليس هذا حكمها . فإنْ كان هذا المتولّي لو انفردت الولاية بالأغراض الدينية وزالت عنها الأغراض الدنيوية لكان يتولاّها ويدخل فيها ، ولو انفردت عن أغراض الدين بأغراض الدنيا لم يقدم عليها ؛ فهذا دليلٌ

على أنَّ غرضه فيه هو ما يرجع إلى الدين ، وإنْ جاز أن يجتمع إليه مما لا يكون هو المقصود . وإن كان الأمرُ بالعكس من هذا فالغرضُ الخالصُ المقصودُ هو الراجع إلى الدنيا فحينئذٍ تقبُحُ الولاية .

فإن قيل : ما الوجه فيما يُروى عن الصادق عليه السلام من قوله : « كفّارةُ العمل مع السلطان قضاءُ حوائج الإخْوان » ؛ أو ليس هذا يوجبُ أنّ العمل من قبله معصيةٌ وذنب حتى يحتاجَ إلى الكَفَّارة عنها ؟ وقد قلتم : إنها تكونُ في بعض الأحوال حسنةً وواجبة ؟ قلنا : يجوزُ أن يكون عليه السلام أراد بذلك أنّ قضاء حاجات الإخوان يُخْرِجُ الولاية من القبح إلى الحسن ، ويقتضي تعرّيها من جهة اللوم ، كما أنّ الكَفَّارة تُسقِطُ اللوم عن مرتكب ما يقتضيها . فأراد أن يقولَ إنّ قضاء حاجات الإخوان يُدْخِلُها في الحسن ؛ فقال : يكون كفّارةً لها تشبيهاً . ويمكن أيضاً أن يريد بذلك مَن تولّى للسلطان الظالم وهو لا يقصد بهذه الولاية التمكن من إقامة الحق ودفع الباطل ، ثم قضى بعد ذلك حاجات الإخوان على وجهٍ يستحق الثواب والشكر ، فهذه الولايةُ وقعت في الأصل قبيحةً ، ويجوز أن يسقط عقابها ويتمحص عن فاعلها بأن يفعل طاعةً قصدها ، وتكون تلك الطاعة هي قضاءُ حاجات الإخوان المؤمنين ؛ وهذا أوضح . والحمدُ لله ربّ العالمين والصلاةُ على محمدٍ وآله الطاهرين .

السّلطة والمعرفة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي
مشكليات الطرح ومنهجيات المواجهة

(تعتبر هذه المعالجة طرحاً أولياً للقضية، وحدودها المشرق العربي الإسلامي في قرونه الستة الأولى. وتنطلق من بديهية كون الثقافة العربية - الاسلامية وحدة واحدة لا تتجزأ ولذلك لا تتمحور حول مفكر معين أو مدرسة فكرية معينة أو اهتمام فكري خاص).

I

« لا حكم إلاّ لله »! صرخةٌ رددتها حناجر كثيرين من الثائرين على الإمام علي عام ٣٨ هـ. وتذكر المصادر أن علياً لم يسكت على ذلك بل أجاب: « كلمة حق أريد بها باطل! بل لا بد من أمير يجاهد العدو، ويقسم الفيء، ويأخذ للضعيف، ويأخذ على يد القوي ».

ويبدو أن ما ذكره عليّ في رده على « المحكّمة الأولى » كان يمثل الرأي السائد في أوساط المتبصرين من المسلمين آنذاك حول ماهية الخلافة أو امارة المؤمنين ووظائفها، والفروق بينها وبين الملك. بل إن مفهوم « الخلافة » الأولى الراشدة يدين في كثير من معانيه للملك من حيث إن الناس آنذاك حاولوا أن يجعلوا من خلافتهم المستجدة مقابلاً للملك أو بعبارة أدق لسلبيات الملك في كل شيء. وللملك عند العرب صورة تاريخية تجعله علماً على القهر والتسلط والاستبداد، والشاعر الحماسي الجاهلي عمرو بن كلثوم يقول:

إذا ما الملك سام الناس خسفاً   أبينـــا أن نقـــرَّ الذل فينـــا

وبعض القبائل العربية مثل قريش وتميم تفخر بأنها « لقاح » ويعني ذلك أنها لم تخضع لسطوة ملك أو سلطته. ولا شك أن للأوضاع الاجتماعية العربية قبل الاسلام يداً في ذلك، فقد كانت القبيلة دعامة التنظيم الاجتماعي الأساسية، لذلك فإن أفراد المجتمع ـ لم يكونوا على استعداد للاعتراف بسلطة غير السلطة الأدبية لزعيم القبيلة. لكن هذه السلطة الأدبية أيضاً لم يكن الاعتراف بها عاماً شاملاً بل كان الخروج عليها مألوفاً. وما ظاهرة « الصعاليك » الذين وصلتنا أشعار بعضهم إلا دليلاً مضافاً على ذلك. كانت القبيلة ممثلة بزعيمها تخلع أحد أفرادها فيتحداها الفرد الجاني وينخلع منها هو بدوره، ولنسمع قول الشنفرى أحد هؤلاء يعلن خروجه على « بني أبيه » كما خرجوا عليه:

أقيموا بني أمّي صدور مطيكم   فإني إلى قوم سواكم لأميلُ
فقد حُمّت الحاجات والليل مقمرٌ   وشدّت لطياتٍ مطايا وأرحل
وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى   وفيها لمن خاف القلى مُتعزَّل
لعمرك ما ضاقت بلاد على امرىء   سرى راغباً أو راهباً وهو يعقل
ولي دونكم أهلون سيد عملس   وأرقط زهلول وعرفاء جيأل
هم الأهل لا مستودع السِّرِّ ذائع   لديهم ولا الجاني بما جرَّ يُخذل

وعندما حاول الكنديون الآتون من الجنوب بمساعدة ملوك سبأ وحمير انشاء دولة ملكية في وسط الجزيرة أواخر القرن الخامس الميلادي وأوائل السادس انتهت محاولتهم بمأساة شاهدُها الأوقع امرؤ القيس الشاعر المعروف ابن حجر آخر ملوك تلك الدولة القصيرة العمر. لكن القضية لم تكن قضية موقف قبلي من السلطة القاهرة فقط بل كانت للأمر أبعاد يمكن تسميتها عربية ابتداء بالقرن السادس الميلادي على الأقل. في تلك الفترة تصاعدت أهمية مكة في الجزيرة وخارجها وبدأت القبائل العربية الشمالية تلتف حولها. بل إن أسطورة سيف بن ذي يزن الجنوبية تستطرد لتزعم أن الجنوبيين أنفسهم أصحاب الملك الأقعس القديم كانوا آنذاك يتطلعون إلى مكة وينتظرون بروز زعيم منها بعد أن استطاع أبناؤها جمع الكلمة العربية نسبياً عن طريق « الايلاف ». وطبيعي أن يزعج ذلك الفرس

والروم الذين كانوا يرابطون على حدود الجزيرة بل ويحتلون بعض أجزائها الشرقية والشمالية والجنوبية. كانت القبائل العربية الباحثة عن الكلأ والماء في السواد وعلى حدود الشام تعاني من الضربات العسكرية المفاجئة لكتائب الفرس والروم، وكانت تعتبر ذلك من مصائب « الدهر » التي تنزل بها ولا تستطيع لها رداً. ومن هنا جرى ربط السيطرة في أذهانهم بالدهر ومعانيه الضاربة والساحقة. وظلت أصداء ذلك تتردد في أذهانهم وأشعارهم حتى بعد مجيء الاسلام. فقد ردد النابغة الشيباني هذه الفكرة العربية القديمة عن السلطة القاهرة عندما عاقبه الوليد بن عبد الملك دونما ذنب ظاهر:

وإن أمير المؤمنين وفعلـه   لكالدهر لا عارٌ بما فعل الدهر

من هنا كانت هموم النبي فيما يتصل بهذا الأمر متعددة الجوانب، كان يريد من أجل توحيد الجزيرة أن يخفف من الطابع القبلي للتنظيم الاجتماعي إن لم تكن ازالته ممكنة، لذا فقد دعا إلى عدم اقامة تحالفات قبلية جديدة بل احلال أخوة الإسلام محلها: « لا حلف في الاسلام. وتمسكوا بحلف الجاهلية ». كما أراد أن يغير انطباع العرب عن السلطة والمتسلط فأكد في كل آونة أنه ليس بملك ولا جبّار بل ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة. وأوضح للبدو دائماً أن سلطة التوحيد الجديدة أمر في صالحهم ومهمتها السهر على راحتهم واطمئنانهم وأخذ الأموال من أغنيائهم وردّها على فقرائهم. ولم تلق جهوده في هذا المجال في بادىء الأمر التجاوب المطلوب واستمر الأعراب يعيثون فساداً ويأبون الاعتراف بسلطة المدينة ومن هنا جاءت هجمات القرآن عليهم: « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ... »، « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً .. ». وجرى التشديد من ناحية أخرى على الانضباط والطاعة تحت لواء السلطة الشرعية: « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » و« الطاعة في المنشط والمكره وعدم منازعة الأمر أهله .. ».

وتوفي الرسول وارتدت القبائل وقاتلها خليفته الأول، لكن ذلك لم يدفع رجال السلطة الجدد الى التراجع عن مبادىء الحكم الأساسية التي طبقها الرسول عملياً فجرى التأكيد أيام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي على الاختلاف الجذري بين

« الملك » و« الخلافة » وجرى الربط بين « الملك » و« القهر » و« الهرقلية » و« الكسروية » من ناحية و« الخلافة » و« العدل » و« اجراء الشريعة » من ناحية أخرى .

II

ولا تمدنا مصادر تلك الفترة بتفاصيل شافية عن طريقة تفكير الراشدين في مستقبل الحكم، وايديولوجية أو فكروية الدولة . صحيح أن سيف بن عمر الضبي والمدائني والواقدي ـ كلهم يذكر أن عمر عين ستة للشورى لكنهم إذا صحت الرواية كانوا لاختيار أحدهم للخلافة كما حدث فعلاً لا للتفكير في إنشاء « مؤسسة الشورى » أو تنظيم طريقتها . خليفة المسلمين الأول كان من الناحية النظرية الدولة كلها ، فحتى السخلة التي تهلك على شاطىء الفرات رأى عمر أنها من مسؤوليته . وبالإضافة إلى ذلك كان هو إمام المسلمين الأول وخطيبهم . لكن هناك في « المغازي » للواقدي نصاً يتحدث عن مجموعة من الزهاد والعباد كانت قد نذرت نفسها لتدارُس القرآن أيام النبي في المسجد وخارجه ، وكان أفرادها يمضون باكراً في حاجة الرسول وحاجات بيوته ثم إذا ارتفع الضحى انصرفوا إلى مكان خارج المدينة فاعتزلوا فيه الناس وتداولوا في أمور قرآنهم ودينهم وعادوا إلى الرسول في الغامض منها .

هذه الجماعة أرسلها النبي لدعوة بعض القبائل الى الاسلام فقتل بعض أفرادها يوم بئر معونة بنجد . ولا نعلم ماذا كانت أهداف تكوين هذه الجماعة . أكان المقصود بها نشر الاسلام ومراقبة سير أمور المسلمين !؟ .

على أي حال يبدو أن عمر كان يعرف شيئاً عن أهداف ذلك التنظيم بدليل أنه حاول تجديده عن طريق تقديم الشباب من « أهل القرآن » أو « القراء » ؛ فقد شجعهم عمر على مدارسة القرآن وقدَّمهم بين مستشاريه وأرسل بعضهم مع قادة الجيوش للاشراف على الشؤون الادارية للجيش وأوفد جماعات منهم إلى الكوفة والبصرة والشام واليمن لتثقيف الناس ومراقبة أمرائه في الأمصار .

وبرزت المشكلة بعدِ استشهاد عمر بل قبل ذلك بقليل ، ذلك أن همّ الدولة

الأول بعد اخماد جذوة فتنة الردة والاندفاع في الفتوحات ظل محاولة ضبط القبائل في الأمصار وتقوية قبضة السلطة المركزية في سائر الشؤون . وعندما استقر المقاتلون الأوائل في الأمصار الجديدة بدأوا يثبتون أقدامهم قبلياً ويتطلعون الى وضع مشابه لوضع ما قبل الاسلام يتمثل في ارادة الاستيلاء على الأرض المفتوحة وتقسيمها قبلياً . وادرك عمر ما يكمن وراء ذلك من ضرب لوحدة الأمة والدولة من ناحية ، ومن خراب لنظام الري وما يتصل به من ناحية أخرى فقاوم الفكرة بكل قواه ثم قتل وهو يحذر من مغبة الفتنة وكثرة المال بأيدي الناس . وكان عمر ـ كما قال ابن مسعود ـ هو الباب المقفل في وجه الفتنة فلما كسر اندلعت ألسنة نيرانها . تابع عثمان خطوات عمر بشكل عام ؛ وفي الاصرار على المركزية بشكل خاص ، ولا شك ان أولئك الذين عهد اليهم بتنفيذ سياساته في الأمصار لم يكونوا دائماً الفئة الأصلح لذلك . لكن القضية لم تكن قضية والٍ صالح أو فاسد بل قضية تطور كان لا بد من التصدّي له بالقوة ولم يكن عثمان قادراً على ذلك أو مريداً له . وهكذا اندلعت الفتنة لقولة قالها واليه على الكوفة سعيد بن العاص ، قال سعيد في جلسة مباسطة له مع « القراء » ، أولئك المثقفين الشباب الذين أرسلهم عمر من قبل إلى مصر : « ان هذا السواد بستان قريش » وأمام مَن ! ؟ أمام المقاتلين الذين افتتحوا السواد بسيوفهم . وما فتئوا يتطلعون إلى اقتسامه في حين تُصرّ الدولة على ادارته واعطائهم مرتبات « عطاء » سنوية فقط . نازعوه وأخرجوه من المدينة ، ثم تطور الأمر فطالبوا باستقالة الخليفة الذي رفض ذلك فقُتل كما هو معروف في كتب التاريخ .

ذهب عثمان ضحية المركزية والوحدة وعلى يد القراء مثقفي الأمة الجدد . من هنا تأتي أهمية التركيز على صرخة بعض هؤلاء القراء في وجه علي بعد ذلك بثلاث سنوات : لا حكم إلا لله ! فقد بايعوا علياً بعد عثمان لكنه عملياً نفذ سياسة عثمان لأنها كانت السياسة الوحيدة الكفيلة بالحفاظ على وحدة الدولة بانتظار انصهار العرب المسلمين في أمة واحدة كما أراد القرآن والرسول . وعندما يئس رجال اللامركزية من علي ورأوه يتجه للتفاوض مع معاوية صديق عثمان ونهجه

خرجوا هذه المرة لا على الخليفة وقريش المحتكرة للسلطة فقط بل على فكرة السلطة نفسها. لقد وحدوا بين مفهومين: «الحكم» و«الملك» ومهدوا بذلك لرفضهما معاً. وآزرتهم في ذلك بطون قبلية كثيرة حجبت خضرة السواد العراقي عن أنظارها كل شيء عداها.

كان هذا الرفض نظرياً فقط. أما من الناحية العملية فإن هذه الفئات المحتجة قدمت نفسها بديلاً لقريش وسلطتها. وجاءت سابقة معاوية في تولي الأمر بغير شورى ثم توريثه من بعده لولده لتدفع فئات جديدة الى أحضان الخوارج وتبعث كراهية العرب للملك من جديد، وربما كان ذلك كله وراء انتشار الحديث المشهور: «تكون الخلافة ثلاثين سنة ثم يكون ملك عضوض».

III

ما أن انتصف القرن الأول الهجري اذن حتى كان أمران أساسيان في سياسات الراشدين قد دمّرا. دُمّرت الخلافة بمفهومها المقابل لمفهوم الملك، ودُمّر من ناحية ثانية مشروع عمر لايجاد كوادر مثقفة للدولة الجديدة. فالخلافة صارت ملكاً، وكوادر عمر هجرت المدن الى الجبال لشن حرب عصابات على مؤسسات دولة عمر ذاتها. ومع ذلك بقيت كفة الأمويين راجحة باعتبارهم عصبية تستطيع من خارج أن تلعب دور الحكَم في العصبيات القبلية التي تتصارع على الأمر.

وكان الإسلام وحضوره المتزايد هو الذي قلَب الموقف رأساً على عقب بعد ذلك بعقود قليلة. دخل الفرس الاسلام زرافاتٍ ووحداناً وحاول القبليون العرب استيعابهم وابعاد خطرهم الضاغط عن طريق نظام الولاء الذي يشدهم الى القبائل ويخرطهم بالتالي في الصراعات معها. لكن الاطار الجديد صار مهدداً بالانفجار وكان على كل من السلطة والمثقفين أن يحددا موقفهما من هذه القضية الخطيرة. الدولة المنغمسة في السياسات القبلية رفضت الوضع الجديد ولم تعترف به وحاولت التصدي بالقوة لانتشار الاسلام بين غير العرب. أما القراء الذين دافعوا طوال القرن الأول الهجري عن مفهوم ضيِّق للعدالة الاسلامية قائل بأن الأرض لمن افتتحها، هؤلاء اعترفوا متابعةً للمنطق نفسه للمسلمين الجدد بحق التساوي مع

العرب المسلمين في الحقوق والواجبات وانتقلوا بذلك تدريجياً من صفوف الاقليمية والقبلية الى صفوف دعاة الأمة الواحدة. وكان سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢ هـ بدء الانفتاح على الآفاق الاسلامية الواسعة لفكرة الأمة.

وبقاء قريش في السلطة رغم تغير الدولة يحمل في حد ذاته دلالات هامة. فمثقفو الأمة في القرن الأول قدموا أنفسهم أولاً بديلاً لقريش وسلطتها ثم حاولوا عبر ثورة ابن الأشعث عام ٨٢ هـ أن يحصلوا على مكسب جزئي يتمثل في الاعتراف بهم ممثلين للايديولوجية الاسلامية مقابل تركهم للدولة الأمور السياسية البحتة. لكنهم فشلوا كبديل ثم فشلوا كشريك وكطبقة كهنوتية في الاسلام. ومع استمرار قريش في السلطة عبر العباسيين اعترف المثقفون ضمناً (ويمثلهم في القرن الأول العباسي المعتزلة) بالسلطة وجوداً ووحدة وأولوية وانحصرت مطامحهم أواخر القرن الثاني الهجري في الصراع على المركز الثاني مركز الوزارة وما يتصل به من مناصب ادارية رأوا أنها يمكن اذا أُحسنت ادارتُها أن تحقق المطلب الثاني الهام في ظل الخلافة: مطلب العدالة. أما المطلب الأول المتمثل في الوحدة ذات الشُعب الثلاث (وحدة الأمة والأرض والسلطة) فقد اعتبروه متحققاً وأقاموا تنظيراتهم على أساسه. وربما كمن وراء هذا التطور الجديد تغير الأصول الاجتماعية للمثقفين في المجتمع العربي الاسلامي. فمثقفو القرن الثاني الهجري كانوا في أكثرهم من أصول مدنية غير عربية تعتمد في معيشتها على التجارة، والتاجر يسهم في صناعة السلطة لكنه لا يتولاها بنفسه لأنه ليس ذا عصبية عسكرية بالإضافة إلى أنهم في كثرتهم الكاثرة لم يكونوا عرباً ولم يكن مألوفاً أن يتولى رئاسة الدولة امرؤ غير عربي قرشي.

على أرضية التنازلات للسلطة بدأت المساومات بينها وبين مثقفي الاسلام ولا يعني ذلك أن الأمويين لم يكن لهم أصدقاء بين المثقفين لكن أصدقاءهم كانوا قلة من ناحية كما لم تكن النظرة العامة اليهم مرضية. أما وقد أزيلت العقبة الرئيسية المتمثلة في شرعية السلطة أو لا شرعيتها فإن أرضية جديدة للتعاون أو التقارب قد وجدت ويمكن استثمارها من جانب الطرفين. وقد حدث ذلك فعلاً. ففي

حين التزم رجل كعمرو بن عبيد الحذر في علاقاته هو وتلامذته واتباعه بالمنصور العباسي، سارع المعتزلة من بعده إلى التعاون مع الخليفة المهدي وسيطروا على ادارات الدولة وتوجهاتها الايديولوجية أيام حفيده المأمون (ـ ٢١٨ هـ) حيث دفعوه باتجاه فرض عقيدة معينة على الناس تتصل بالقرآن فكانت «فتنة خلق القرآن» المعروفة التي برز فيها اسم الامام أحمد بن حنبل (ـ ٢٤١ هـ) بوصفه مثقفاً جماهيرياً يقود «العامة» في نضالها ضد «النخبة» المثقفة التي أضلّت الخليفة. وتدل أخبار المصادر عن كيفية ضغوط الخليفة على أصدقاء الإمام أحمد من المحدثين، على أن هؤلاء أيضاً كانوا يتقاضون مرتبات شهرية أو سنوية من الدولة رغم أن خصومهم الايديولوجيين كانوا هم المسيطرين على ادارتها. ويعني هذا من ضمن ما يعنيه أن السلطة كانت على استعداد لدفع ثمن الاعتراف بشرعيتها على شكل هبات وهدايا ومرتبات لأصحاب الحديث المحافظين ولرجال التيار العقلي من المعتزلة المتحررين في الوقت نفسه. فإذا مضينا قُدماً في البحث عن تفصيل العلاقة الجدلية هذه بين السلطة والمثقفين العضويين (إذا كان لنا أن نستعير تعبير غرامشي) لاحظنا عبر المسانيد والسنن والموطآت وغيرها من مجاميع الحديث النبوي ظهور باب أو كتاب باسم باب الامارة أو كتابها ترد تحته أحاديث نبوية في السمع والطاعة ولزوم الجماعة وفي عدم جواز خروج الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة التي تحسّ بالظلم على الإمام ما لم يكن كفر بواح عنده أو عندها من الله فيه برهان. على المسلم أن يطيع في منشطه ومكرهه وأثرة عليه، وعليه أن لا ينازع الأمر أهله، وعليه أن يؤدي الحق الذي عليه لامامه، وأن يصبر على الحيف الواقع عليه. لكن لا يمكن اطلاق القول في هذا المجال إذ ليس صحيحاً أن كل تفكير السمع والطاعة في القرن الثاني الهجري جاء في سياق مساومة السلطة، فرجل كالمحاسبي، عاش حتى ما قبل منتصف القرن الثالث الهجري يطلعنا في كتابه «المكاسب» على المسوغ الايديولوجي لقضية الاعتراف بالسلطة والتقارب معها، فكما قال علي من قبل «لا بد من امارة» أي لا بد من سلطة لكي يستطيع المجتمع الاستمرار. وظيفة هذه السلطة ذات شعب استراتيجية وأمنية واجتماعية ومالية

وادارية لكن الشعبة الأولى والوجه الأول لهذه الوظيفة اجتماعي / ديني يتمثل في المحافظة على وحدة الجماعة. عاش المحاسبي اذن مع العباسيين في القرن الثالث الهجري إمكانية تحقق فكرة الأمة، وكان على استعداد هو وزملاؤه لتحمل المشاق والعقبات والنزوات ما دام ذلك كفيلاً بابقاء الهدف الكبير، هدف تحقق الأمة ووحدة الجماعة ملءَ السمع والبصر. بل إن الإمام الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ) الذي تعتبر بعض المصادر شيخاً للمحاسبي يطلعنا في كتابه «الرسالة» على قضية تضاهي قضية «ضرورة السلطة» في الأهمية. انه يحدثنا عن اجماع العلماء (ويعني بهم طبعاً المحدثين والفقهاء) على وجوب كون الامام (يعني السلطة أو الخليفة) واحداً، ووجوب كون القاضي (يعني السلطة القضائية في المجتمع) واحداً. ولا بأس هنا بايراد قول الزاهد المشهور الفضيل بن عياض من أنه لو كانت له دعوة مستجابة لما جعلها إلا في الامام. وفي هذا السياق تأتي قصيدة ابن المبارك (ـ ١٨١ هـ)، شيخ الشافعي، المشهورة التي مطلعها:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا ... بها هي العروة الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلةً ... عن ديننا رحمةً منه ورضوانا
لولا الخليفة لم تأمن لنا سُبُل ... وكان أضعفنا نهباً لأقوانا

ولا شك أن رجالاً كابن المبارك والفضيل والشافعي والمحاسبي عرف عنهم الزهد والغنى في الوقت نفسه لم يكونوا محتاجين الى مساومة السلطة أو مجاملتها والتقرب منها وإنما صدرت أقوالهم على أساسٍ مبدئي يتكيء على الضرورة الاجتماعية وخصوصية الأمة المسلمة.

IV

وإذا كان تغير الأساس الاجتماعي للفئات المثقفة قد حمل معه تغيرات على مستوى النظرة الى السلطة فإن هذه النظرة الجديدة، إلى طبيعة المهمة الاجتماعية للسلطات استتبعت معها تدريجياً قلباً للمفاهيم فيما يتصل بالعالم ووجه حاجة الدولة والمجتمع اليه. كان مثقف القرن الأول الهجري قارئاً مقاتلاً اكتسب خبرة في الادارة. أما مثقف القرن الثاني فقد كان متكلماً هو الذي نظّر للخلافة والشرعية. وعندما تحدى المحدثون المتكلمين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري لم يفز

في الصراع لا هم ولا المعتزلة بل فئتان أخريان هما فئتا الفقهاء والكتّاب الاداريين. ويعلل معظم الباحثين ذلك بالطابع الفقهي القانوني للاسلام أصلاً، ثم بتجربة المسلمين العاديين السيئة مع مثقفي النخبة من المعتزلة، مع معرفة هؤلاء تماماً أن المحدثين المحافظين ليسوا البديل النافع للمعتزلة. لكن الذي أراه هو أن الحاجات الاجتماعية في القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية هي التي رفعت الفقهاء الى مستوى السلطان وقدمتهم على فئات العلماء الأخرى. ومماله دلالته أن يقترن ارتفاع الفقهاء بارتفاع الكتّاب الاداريين. فقد واجهت الدولة الاسلامية منذ القرن الثالث الهجري مشاكل ذات طبيعة سياسية وادارية وكان الفقهاء والكتاب هم المؤهلون للتصدي لهذه المشاكل. فمع بدء التحول في الملكية وظهور الشعوبيات بدأت ظاهرة متغلبي الأطراف. ولم تكن الدولة في المركز (بغداد) قادرة على حل هذه المشاكل بالقوة العسكرية فلجأت الى الحلول السياسية التي كان القانونيون المسلمون والاداريون هم رجالها. كان على الخليفة وقد انحسرت سلطته وبالتالي موارده ان يستغل المُتاح المحدود بطريقة جديدة من أجل تحقيق الاستمرار. لكن همه الأكبر كان الشرعية السياسية وقد أدرك ابن خلدون ذلك كما أدركه الشافعي والمحاسبي والماوردي من قبل. قال ابن خلدون إنه منزعج من ظاهرة الدويلات في المغرب لا لأنها تعني الضعف والتنازع فقط بل لأنها ـ وقد تخلت جميعاً عن محاولة التوسع على حساب الدويلات الاسلامية والمسيحية الأخرى ـ تهدد بضرب مفهوم وحدة الأمة ووحدة أرض الاسلام. وكان هذا همّ الخليفة في بغداد: فرغم الضعف والاستضعاف كان حريصاً على اعتبار نفسه خليفة المسلمين جميعاً ولو من الناحية الشكلية، وكان امراء الأطراف العصاة وسلاطين البويهيين والسلاجقة والزنكيين والأيوبيين رغم صراعاتهم مع الخلافة حريصين على الحصول على شرعية دينية من خلال موافقة مشتراة من الرجل الضعيف في بغداد. هذا الهم المشترك هو الذي أسهم إلى حد بعيد في فرض الفقهاء على الخلفاء وفي فرض الوزراء والاداريين على السلاطين. واستتبع ذلك بروز نظرة جديدة لأول مرة كانت تبشر في القرنين

الرابع والخامس الهجريين بتحقق تنسيق حقيقي بين السلطة والمثقفين غير مجحف بحق أي منهما. فلتكن للخليفة ووزرائه وأُمرائه السلطة وشؤونها. وليكن للفقهاء السياسيين والاجتماعيين الدين وشؤونه. لقد عمل كبار فقهاء القرنين الرابع والخامس في بغداد في بلاط الخليفة، وما كان الخليفة ليستطيع ادانة فاطمي مصر وقرامطة العراق، ومجاذيب الصوفية، دونما موافقة من كبار رجال المذاهب السنية الأربعة الذين شكلوا ما يشبه هيئة دستورية عليا تعمل مستقلة الى حد ما عن الخليفة ووزيره وعن السلطان.

IV

لكن إذا كان الخليفة المضطر قد رضي بذلك، وإذا كان الفقهاء أنفسهم لم يروا غضاضة في فصل الدين عن الدولة فعلياً، فهل طبيعة الإسلام تسمح بذلك؟ الاسلام الموحِّد في كل شيء في نظر الفقهاء الذين كانوا ينظّرون لوحدة السلطة والأرض والأمة كيف يمكن أن تتوافق طبيعته مع الفصل الجديد؟ هل فرضت الفصل هذا الظروف السياسية والاجتماعية فقط التي أرغمت الخليفة أو السلطان على القبول بتنازل مؤقت عن هذا الجناح المهم؟ الواقع أنه كانت هناك ممهدات ايديولوجية لذلك تمثلت في ذلك الفكر السياسي الإيراني الذي تسرَّب مع «كليلة ودمنة» و«كتاب الملوك» و«الآيين». فالفكر السياسي الإيراني يقسم المجتمع الى فئات لكل فئة اختصاص وتميز حتى في الطبيعة الانسانية. صحيح أن الملك يقف في النهاية على رأس الهرم عند الساسانيين لكن «موبذان موبذ» بطريق المجوسية يتولى كل شؤون الدين ويدعم السلطة عن هذا الطريق. وتدل نقول الماوردي الفقيه السياسي البارز في القرن الخامس الهجري على أنه لم يدرك بعمق التناقض الأساسي بين المنظومة السياسية الساسانية والمنظومة الاسلامية أو أنه أدركها وأراد من وراء الدعوة للصيغة السياسية الفارسية تثبيت هذا الفصل لمصلحة الفقهاء خصوصاً أنه هو نفسه تلقب بأقضى القضاة. على أي حال ظل المثقفون (وهم منذ القرن الثالث الهجري وحتى اليوم في عالم الاسلام: الفقهاء) دعاة الوحدة السياسية والدينية

وأملوا كما قدمنا أن تعترف بهم السلطة بوصفهم ما يشبه أن يكون « طبقة كهنوتية » لها استقلالها وحدود نفوذهـا الواضحـة . ومما لـه دلالتـه أن يـؤكـد الماوردي في كتابه « الأحكام السلطانية » و« قوانين الوزارة وسياسة الملك » أن على الخليفة أو السلطان « مباشرة الأمور بنفسه » هذا رغم معرفته أن الخليفة أيامه لم يكن يباشرها . ثم انه مما له دلالته أيضاً أن يؤكد أن معظم وزراء الفرس كانوا « وزراء تنفيذ » أي موظفين اداريين صغاراً بينما معظم وزراء الاسلام هم « وزراء تفويض » يعني أنهم يمارسون سلطات حقيقية الى جانب الخليفة أو نيابة عنه وفي غيابه الفعلي . لقد كان يدرك اذن أن الخليفة ضعيف وأن السلطان أو الوزير هو كل شيء تقريباً لكنه كان يصر على شرط مباشرة الخليفة للأمور بنفسه تأكيداً على المبدأ الأصلي الذي تقوم عليه الخلافة في الاسلام، وكان يأمل بل ويعمل لتعود الخلافة فعلاً أو السلطة الواحدة فعلاً إلى سابق قوتها ووحدتها . لكن هل ستسمح له السلطة الاسلامية الواحدة القوية بالاستمرار في الاستقلال بأمور الدين والأمور الفقهية ؟ لقد أدى الماوردي وزميله أبو يعلى ما عليهما تجاه خلافة بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري وكانا ينتظران أن يتكرس وضع الفقهاء المتميز سياسياً بعد تكرسه اجتماعياً .

V

على أن مسألة أخرى هنا يمكن أن تفيد في ايضاح ما آلت إليه الأمور بين السلطة والمعرفة في العصور الإسلامية التالية على القرن الخامس الهجري . أعني بهذه المسألة : قضية استقلالية المعرفة أو الثقافة أو المثقف . كيف كان المثقفون ينظرون إلى الامكانيات المتاحة لهم لتحقيق ذواتهم ؟ الواقع أن الأمر اختلف من عصر إلى آخر . ففي القرن الأول الهجري، قرن الصراع بين السلطة والقراء كان المثقف (من وجهة نظر السلطة على الأقل) إما صديقاً لها أو عدواً وهكذا فإن رجلاً كعامر بن عبد القيس الزاهد اعتبر معادياً للسلطة ومهدداً للأمن لأنه اعتزل ولم يقف لا مع السلطة ولا مع خصومها . في وضع كهذا كانت فيه السلطة على

استعداد لممارسة ضغوط تصل إلى حد القتل، وكان هم المعتزلين أو المحايدين تحقيق استقلالية مالية تسمح لهم بمقاومة الضغوط ، فكان سعيد بن المسيب مثلاً يتجر بالزيت ويقتصد ويحدث تلامـذتـه وزملاءه بـوجـوب الاقتصـاد وعـدم الاندفاع في الانفاق ذلك أن الأمويين في نظره كانوا يشجعون على الجود المسرف ليحتاج الناس الكرماء في النهاية فيقعون تحت ضغوطهم ومساوماتهم! ولقد تحقق ذلك فعلاً في حالة رجل كالحسن بن محمد بن الحنفية حفيد الإمام علي، إذ اكتشف له أخيراً كتابان يدعو فيهما إلى الوقوف بجانب الأمويين رغم قتلهم لأكثر أفراد أسرته . وتذكر المصادر أن الحاجة إلى المال كانت وراء ذلك . ويبدو أن السلطة العباسية لجأت إبان قوتها إلى اعطاء مرتبات للمتكلمين والمحدثين البارزين لتستطيع الضغط عليهم عند الحاجة، لهذا رفض الإمام أحمد قبول الهبات من الخلفاء ومنذ البداية . وصاحب ذلك بروز اتجاه يدعو إلى الابتعاد عن السلطان سواء كان عادلاً أو ظالماً ربطاً بين السلطان والملك والدنيا ، وكلها مضر بدين المرء في نظر زهاد البصرة في القرن الثاني الهجري . لكن مثقفي القرون التالية من الفقهاء رأوا أن الاستقلالية يمكن أن تتحقق كما سبق أن قدمنا بفصل الدين عن السلطة وتولي الشؤون الدينية . وإذا كان الماوردي قد مارس ذلك عملياً فإن حكاية عربية تعود للقرن الخامس الهجري حاولت التنظير لذلك وتثبيته تلك هي « حكاية الأسد والغواص ». فمع حـركـة « الإحيـاء السني » في القـرن الخامس الهجري وبروز السلاجقة كقوة سنية صاعدة دعت السلطة السياسية ممثلة بالخليفة والسلطان السلجوقي العلماء الشافعية بالذات الى التعاون على أساس الفصل فكانت ظاهرة نظام الملك السلجوقي والنظاميات . وتوحدت ايديولوجية الدولة نسبياً بعد أن تحققت الوحدة السياسية نسبياً أيضاً على أرض الواقع . هكذا استطاع السلاجقة والزنكيون والأيوبيون اعادة الهيبة باسم الخليفة للسلطة السنية الاسلامية . لكن مع تصاعد القوة السياسية لهؤلاء تضاءلت حاجتهم إلى الشافعية وغيرهم . لقداندفعوا لمواجهة التتار والصليبيين وتحرير الأرض من الغُزاة فصاروا زعماء شعبيين لم يعودوا بحاجة إلى دعم ايديولوجي تسويغي من جانب الفقهاء كما لم يعـودوا على

استعداد لتقبل الفصل العملي بين الدين والدولة. كان أبو القاسم ابن عساكر يستطيع استحثاث صلاح الدين على تحرير القدس ما دامت وحدة الشام والعراق ومصر قد تحققت وربما لو طلب الماوردي ذلك من قبل إلى الخليفة لاندفعت الجماهير وراءه. أما الآن والسلطة السياسية مندفعة فعلاً للتحرير والوحدة فإن صلاح الدين وليس ابن عساكر كان قبلة أنظار الشعب. وكان على الفقهاء والمحدثين أن يقبلوا العمل ابتداء من القرن السادس الهجري كموظفين أو أن يعتزلوا في بيوتهم. وابن تيمية الذي أحب التأكيد على الوظيفة الاجتماعية للعالم توفي في السجن. وعندما صعد المماليك الى السلطة أمّل العلماء أن يستعيدوا بعض نفوذهم بسبب جهل السلاطين الجدد بالدين لكن الظاهر بيبرس حدد سياسة طويلة المدى تجاه رجال العلم والدين عندما اعترف بالمذاهب السنية الأربعة فألهى الجميع بالخصومات فيما بينهم خصوصاً في مجال القضاء. وكان يستطيع أن يحصل على فتوى بما يريد من فقيه المذهب الحنفي مثلاً إذا امتنع رجل المذهب الشافعي.

وجاء السيوطي (توفي عام ٩١١ هـ) ليكون الخاتمة في تلك السلسلة من العلماء الذين شكّوا دائماً في السلطة طبيعة ووظيفة، فألّف كتابه الأثري: «ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين». وما تزال القضية تنتظر حلاً «اجتماعياً» يخرج على موضوعة الـ «مع» أو «الضد» حسبما رآه المحاسبي أولاً وابن خلدون والسيوطي أخيراً.

هذا الكتاب

للفكر السياسي العربي الوسيط عالمه المصطلحي الخاصّ - كما لسائر العالم الثقافي الإسلامي . والمحاولة الحاضرة التي تقع في عدة فصول تُمثّل جديداً في نهج الطرح انطلاقاً من خصوصية العالم المصطلحي الاسلامي ؛ كما تمثّل جديداً في الموضوعات المطروقة .

ففي « تكون مفهوم الأمة في الإسلام » رؤيةٌ مصطلحيةٌ وتاريخيةٌ جديدةٌ للمفهوم . وكذا الأمر بالنسبة لبعض المفكرين الإسلاميين من مثل ابن سينا والهمداني .
والمحاولة كلها جزءٌ أول من ثلاثة أجزاء تعتمد الجديد النقدي في المنطلق المنهجي والموضوع وصولاً إلى كتابة تاريخ دقيقٍ للفكر السياسي العربي الاسلامي للمرة الأولى .



دار اقرا
للنشر والتوزيع والطباعة